CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1958. — Imprimatur, nº 1.841.

LA MAISON-DIEU

N° 54

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

SOMMAIRE

LA CONFIRMATION

Le donné liturgique et patristique

Dom Bernard Botte, moine du Mont César. *Le vocabulaire ancien de la Confirmation* 5

Joseph Lécuyer, c.s.sp., directeur au Séminaire français de Rome. *La Confirmation chez les Pères* 23

Damien van den Eynde, o.f.m., recteur de l'*Antonianum*, à Rome. *Les rites liturgiques latins de la Confirmation.* 53

Th. Camelot, o. p., professeur au Saulchoir. *La théologie de la Confirmation à la lumière des controverses récentes* 79

L'usage de l'Église

Georges Baccrabère, curé de Quint (diocèse de Toulouse). *Confirmation et visite pastorale dans le diocèse de Toulouse aux 16e-17e siècles..* 92

Robert Levet, professeur au Grand Séminaire d'Arras. *L'âge de la Confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente* 118

Gérard Fransen, professeur à l'Université de Louvain. *La discipline canonique de la Confirmation* 143

Paul Romane-Musculus. *La Confirmation dans les Églises de la Réforme* .. 154

J.-M. Hum, o. p.. *Réflexions pastorales sur la Confirmation* 160

A.-G. Martimort. † *Dom Urbain* Sérès 173

N.D.L.R. — Nous nous excusons de ne pouvoir, par suite de l'abondance des matières, publier dans ce cahier aucun élément de bibliographie ou de chronique. Nous publierons prochainement la traduction de la lettre pastorale de Carême de S. Exc. Mgr Montini, *Sur l'éducation liturgique*. Et dès maintenant nous recommandons à nos lecteurs la très remarquable *Initiation à la liturgie* que notre collaborateur, le R. P. Dalmais vient de faire paraître aux « Cahiers de la Pierre-Qui-Vire » (éd. Desclée de Brouwer).

SESSION ANNUELLE DU C.P.L.

à l'école Sainte-Geneviève de Versailles

mardi 2, mercredi 3, jeudi 4 septembre 1958

La pénitence

Programme provisoire :

A. LEFÈVRE, s. j. : **Péché et pénitence dans la Bible.**

P. GY, o. p. : **Histoire liturgique du sacrement de pénitence.**

J. LÉCUYER, c.s.sp. : **Les actes du pénitent.**

P. JOUNEL : **La pénitence dans l'année liturgique.**

CH. MOELLER : **Prédication de la pénitence.**

L. RÉTIF : **Vie sacerdotale et ministère de la pénitence.**

A.-M. ROGUET, o. p. : **Théologie de la confession fréquente.**

J. SAUVAGE : **Les pécheurs publics.**

Pénitence, baptême, eucharistie. — La préparation des enfants au sacrement de pénitence. — Les célébrations de la pénitence (témoignages), etc...

Le programme définitif et complet, avec bulletin d'inscription sera envoyé à partir du 1er juin à ceux qui en auront fait la demande, en y joignant 40 francs en timbres, au C.P.L., 11, rue Perronet, Neuilly-sur-Seine (Seine).

LE VOCABULAIRE ANCIEN DE LA CONFIRMATION

La tradition chrétienne a placé après le baptême un sacrement auquel les Occidentaux ont donné le nom de confirmation, tandis que les Orientaux l'appellent *myron*. On pourrait se demander quels noms a portés ce sacrement dès les origines. Mais la question ainsi posée ne comporte pas de réponse, parce qu'elle est mal posée. A l'origine, la confirmation apparaît comme un des éléments de l'initiation chrétienne. Les plus anciens documents qui nous décrivent ces rites le font sans solution de continuité : rien n'indique que l'on passe d'un sacrement à un autre. Nous y trouvons, en tout ou en partie, les rites auxquels nous donnons le nom de confirmation (imposition des mains, chrismation, signation); mais on ne les a pas réunis sous une appellation unique, pas plus que les rites préparatoires au baptême. Et quand les Pères veulent distinguer du baptême les rites complémentaires, ils n'ont pas de mot spécifique pour les désigner dans leur ensemble. Ils se contentent de nommer l'un ou l'autre ou bien plusieurs de ces rites.

D'autre part, il faut noter que ces rites, pris isolément, ne sont pas caractéristiques de la confirmation. L'imposition des mains et la signation sont employées déjà dans la préparation au baptême. Il y a aussi une onction prébaptismale qui apparaît très tôt en Orient, et une onction postbaptismale qui, en Occident, est distincte de celle de la confirmation. Il n'est pas toujours facile de voir, dans les textes anciens, à quoi se rapportent les allusions à tel geste liturgique. Par exemple, une allusion à la signation du chrétien peut évoquer l'introduction au catéchuménat aussi bien que la confirmation. La chrismation peut désigner aussi bien l'onction postbaptismale faite par le prêtre que celle de la confirmation faite par l'évêque. Il faut examiner soigneusement le contexte pour savoir de quoi il s'agit.

On voit combien est complexe la question qui m'a été posée. Je ne puis, d'une part, recueillir les dénominations

successives du sacrement de confirmation, ces dénominations n'apparaissant qu'avec la réflexion théologique, à une époque relativement tardive. Et d'autre part, je ne puis pas davantage faire une histoire, même succincte, de la confirmation. Tout ce que je puis faire, c'est de recueillir les diverses expressions dont se servent les Pères ou les documents liturgiques. On voudra bien noter que l'emploi d'une expression n'est pas exclusif d'une autre. Ainsi, tel Père qui parle de l'imposition des mains parlera également de la signation. Après avoir recueilli les différentes expressions, je tirerai quelques conclusions dans lesquelles je ferai un triage, si je puis dire, pour voir ce que les théologiens peuvent retirer de cette enquête.

I. — Imposition des mains et don de l'Esprit

La tradition a toujours rattaché la confirmation au don de l'Esprit conféré par l'imposition des mains des apôtres. Saint Cyprien y fait allusion à propos de la controverse baptismale. Après avoir rappelé l'épisode des Samaritains (Act., 8, 17), il ajoute : « C'est ce qui se fait encore chez nous aujourd'hui : ceux qui sont baptisés dans l'Église sont présentés aux chefs de l'Église, afin de recevoir le Saint-Esprit par notre prière et l'imposition des mains, et d'être consacrés (*consummentur*) par le signe du Seigneur (*signaculo dominico*[1]). » On voit que saint Cyprien, tout en attribuant le don de l'Esprit à l'imposition des mains, y ajoute la signation. Il décrit les deux rites complémentaires réservés à l'évêque; mais il n'a pas de mot pour désigner l'ensemble de ces rites.

Avant saint Cyprien, Tertullien avait déjà nommé l'imposition des mains et la signation, mais en ordre inverse :

> Caro abluitur ut anima emaculetur,
> caro unguitur ut anima consecretur,
> caro signatur ut anima muniatur,
> caro manus impositione adumbratur ut anima spiritu inluminetur[2].

1. *Epist.* 73, 9, éd. Hartel, *C.S.E.L.*, 3, p. 785. Le même ordre est attesté dans la même lettre 6, p. 783 : « Venienti manum imponi ut spiritum sanctum consequatur et signetur. »
2. *De resur. carn.*, 8.

La *Tradition apostolique* prescrit aussi l'imposition des mains avec une formule qui montre le lien du geste avec le don de l'Esprit :

> Dieu qui avez jugé ceux-ci dignes de recevoir la rémission des péchés par le bain de la régénération, (rendez-les dignes d'être remplis) de l'Esprit-Saint (et) envoyez sur eux votre grâce[3]...

L'imposition des mains est attestée aussi en Orient; mais, dans le rite syrien ancien, elle paraît se confondre avec celle qui se fait dans l'acte même du baptême. Ainsi la *Didascalie*, parlant du respect dû aux évêques, fait allusion à une imposition des mains : on parle des évêques « par qui le Seigneur vous a donné l'Esprit-Saint... par qui le Seigneur, par l'imposition des mains des évêques (*sic*) lors du baptême, a rendu témoignage à chacun de vous et a fait entendre sur vous sa voix sainte : Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré[4] ». Or, dans la description des rites du baptême, la même *Didascalie* ne connaît aucun rite qui suivrait l'ablution[5]. Il en est de même dans les catéchèses de saint Jean Chrysostome récemment publiées[6]. Il n'y a ni imposition des mains, ni onction, ni signation. Le don de l'Esprit est conféré dans l'acte même du baptême. Mais celui-ci, d'après les témoins anciens, s'accompagne d'une imposition de la main. Baptiser signifie pratiquement pla-

3. La version latine, éd. B. Botte, p. 52, porte : « Domine deus qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum per lavacrum regenerationis spiritus sancti, inmitte in eos gratiam tuam... » Il faut corriger d'après le sahidique, suivi par l'arabe et l'éthiopien et confirmé par le *Testamentum Domini*, qui a également deux fois un verbe qui signifie « rendre digne ». Les *Canons d'Hippolyte* ont un texte remanié, mais le don de l'Esprit est également séparé du baptême. Le latin s'explique probablement par une omission accidentelle d'une ligne dans le texte grec qui lui a servi de base. J'ai mis entre parenthèses les mots à suppléer.

4. II, 32, cf. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, t. I, p. 114. Je traduis d'après le texte syriaque de P. de Lagarde, *Didascalia apostolorum*, Göttingen, 1911, p. 39.

5. Funk, *op. cit.*, pp. 208-210; Lagarde, pp. 70-71; cf. B. Botte, *Le baptême dans l'Église syrienne*, dans *Orient Syrien*, 1 (1956), pp. 137-138.

6. *Huit catéchèses baptismales inédites de saint Jean Chrysostome*, éd. A. Wenger, Paris, 1958.

cer la main sur la tête du candidat et le faire se plonger dans l'eau[7].

L'imposition des mains se ne présente nulle part en Orient comme un rite distinct. Dès la fin du 4e siècle c'est la signation avec le *myron* qui conférera le don de l'Esprit.

En Occident, l'imposition des mains se maintiendra plus longtemps, mais son importance ira en décroissant. Elle ne sera plus qu'un rite accessoire subordonné à la signation avec le saint chrême, et elle disparaîtra même pendant plus de deux siècles du Pontifical romain. Elle ne sera réintroduite qu'en 1752[8].

II. — Σφραγίς, SIGNACULUM, CONSIGNARE

Le terme de σφραγίς désigne tout d'abord un sceau, puis la marque imprimée par ce sceau. La forme verbale σφραγίζω signifie marquer d'un sceau. On l'emploiera très tôt dans la langue chrétienne avec un sens figuré. Ainsi saint Paul (2 Cor., 1, 21-22) :

> Dieu qui vous affermit avec nous dans le Christ,
> qui nous a oints,
> qui nous a aussi marqués (σφραγισάμενος)
> et qui a mis les arrhes de l'Esprit dans nos cœurs.

De même Éph., 1, 13 :

> (Le Christ) en qui vous aussi, quand vous avez cru, vous avez été marqués (ἐσφραγίσθητε) par l'Esprit de promesse.

Et plus loin, 1, 30 :

> Ne contristez pas l'Esprit saint de Dieu
> en qui vous avez été marqués (ἐσφραγίσθητε)
> pour le jour de la rédemption.

7. Cf. B. Botte, *Le baptême*, *art. cit.*, p. 142 (rituel de Théodore de Mopsueste).

8. L'imposition des mains se maintient dans la tradition romaine depuis le Sacramentaire gélasien (éd. H. A. Wilson, pp. 86-87) jusqu'au Pontifical de Durand de Mende (M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, t. III, Città del Vaticano, 1940, pp. 333-334). Elle a disparu des premières éditions du Pontifical romain. Benoît XIII la réintroduisit dans un appendice, mais sans toucher au texte même. Ce fut Benoît XIV qui corrigea le texte tel que nous l'avons aujourd'hui.

On remarquera que l'image du sceau est employée pour le don de l'Esprit et que, dans 2 Cor., 1, 21-22 elle est jointe à celle de l'onction. On notera aussi que, dans le sens métaphorique, σφραγίς deviendra une désignation du baptême ou du moins des rites d'initation dans leur ensemble[9].

Cependant σφραγίς et σφραγίζω, dans les textes liturgiques, vont prendre un sens nouveau et désigneront le geste de marquer du signe de la croix quelqu'un ou quelque chose. Ce geste apparaît dans les rites du catéchuménat. Le catéchumène est marqué du signe de la croix; mais le geste matériel a un sens spirituel : il exprime la prise de possession par le Christ[10]. Ce sens nouveau unit donc le sens littéral d'un geste corporel et le sens métaphorique d'un effet spirituel.

La signation s'est introduite dans les rites qui suivent le baptême, sans doute avec un sens plus profond, puisqu'il clôt pour ainsi dire la série des actes qui sont propres aux initiés. Il n'y a plus ensuite que la célébration de l'eucharistie qui est commune à toute l'assemblée. Dans la *Tradition apostolique*, l'évêque, après avoir oint la tête du nouveau baptisé avec l'huile d'action de grâce, le signe (σφραγίζει) sur le front, puis il lui donne le baiser de paix[11]. Il n'est pas dit que cette signation se fait avec l'huile; mais l'évêque, qui doit oindre successivement les néophytes, a certainement la main imprégnée d'huile. La σφραγίς apparaît ici comme un rite complémentaire de l'onction, laquelle

9. Cf. F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911.

10. Voir, par exemple, la prière de signation d'un enfant dans le rite byzantin, qui est une ancienne prière d'introduction au catéchuménat, d'après le ms. *Barberini* 336 (8e siècle), dans F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 389. Cette prière se trouvait aussi dans l'ancien rite syrien d'Antioche; cf. B. Botte, *Note sur la prière de signation d'un enfant*, dans *Orient Syrien*, 1 (1956), pp. 185-188.

11. Cf. éd. B. Botte, p. 52 : « et consignans in frontem offerat osculum ei et dicat : Dominus tecum. » Le terme σφραγίζειν est conservé dans le sahidique. Le *Testamentum Domini* (éd. Rahmani, p. 130) a le verbe *hetam*, qui en est l'équivalent syriaque normal. Les *Canons d'Hippolyte* (éd. Haneberg, p. 41) ont le verbe *sallaba* qui signifie « marquer d'une croix » et se trouve déjà pour la signation avant le baptême, là où le sahidique a de même σφραγίζειν.

suit l'imposition des mains. Mais chez Tertullien la signation apparaît comme distincte de l'onction :

> Caro unguitur ut anima consecretur,
> caro signatur ut anima muniatur[12].

Il en est de même chez saint Cyprien qui nomme la signation (*signaculum dominicum*) non pas après l'onction, mais immédiatement après l'imposition des mains[13]. Saint Ambroise emploie le terme de *signaculum*, qui est l'équivalent de σφραγίς, sans relation avec l'onction, mais avec une référence à 2 Cor., 1, 22 : « Sequitur spiritale signaculum quod audistis hodie legi, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur, spiritus sapientiae, etc.[14] » Il semble bien que le *signaculum* ici soit le don de l'Esprit communiqué par l'imposition des mains. On peut se demander s'il n'y avait pas une simple signation. En tout cas rien n'évoque l'onction qui a précédé et qui n'est pas mise en relation avec le don de l'Esprit. Il n'y a donc pas identité entre *signaculum* et onction.

Le premier texte dans lequel la signation apparaît comme l'élément caractéristique de la confirmation est une lettre du pape Corneille à propos de Novatien. Celui-ci n'avait reçu que le baptême clinique : « Après avoir échappé à la maladie, il n'a pas reçu les autres choses qu'il faut recevoir suivant la règle de l'Église et il n'a pas été signé (σφραγισθῆναι) par l'évêque. Comment donc aurait-il reçu le Saint-Esprit[15] ? » Il est remarquable que Corneille ne signale les autres rites que d'une manière vague (« les autres choses ») et qu'il ne nomme expressément que la signation. Dès la fin du 4e siècle, c'est *consignare* qui va devenir le terme technique. Nous le trouvons chez Innocent Ier : « De consignandis vero infantibus manifestum est non ab alio quam ab episcopo fieri licere... Hoc autem pontificium solis deberi episcopis ut vel consignent vel paracletum spiritum tradant non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum apostolorum[16]... » Il note, dans la même

12. *De resur. carn.*, 8.
13. Cf. n. 1.
14. *De sacramentis*, III, 2, 8, éd. B. Botte, p. 74.
15. Cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43.
16. *Epist. ad Decent.*, 6; P. L., 20, c. 554.

lettre, que les prêtres peuvent oindre les baptisés du *chrisma*, mais non les en signer sur le front (*frontem ex eodem oleo signare*). Nous avions dans la *Tradition apostolique* une onction de la tête suivie d'une signation du front. Le rite est simplifié : il n'y a plus qu'une signation du front avec le saint chrême. L'imposition des mains subsistera dans le rituel du Sacramentaire gélasien; mais c'est le mot *consignare* qui désignera tout l'ensemble du rite :

« Deinde ab episcopo datur spiritus sanctus. Ad consignandum imponit eis manum his verbis : Deus omnipotens... Postea signet eos in fronte de chrismate dicens : Signum Christi in vitam aeternam[17]. »

L'image de la σφραγίς associée à une onction apparaît aussi en Orient; mais il s'agit tout d'abord de l'onction prébaptismale. Ainsi la *Didascalie*, dans le passage cité plus haut, parle des évêques « par qui vous avez été marqués de l'huile d'allégresse et du baume d'intelligence[18] ». Le verte *ḥ*^{e}*tam* du syriaque répond certainement à σφραγίζω qui est conservé dans le passage parallèle des *Constitutions apostoliques*; mais il n'y a, dans le rituel de la *Didascalie*, qu'une seule onction, celle qui précède le baptême.

Une signation après le baptême est prescrite par Théodore de Mopsueste avec la formule : « Un tel est signé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit[19]. » Mais rien dans le contexte ni dans le commentaire n'indique qu'elle s'accompagne d'une onction.

Le terme de σφραγίς apparaît dans la formule byzantine de l'onction avec le *myron* : « Sceau du don de l'Esprit-Saint. » Cette formule est attestée pour la première fois dans un canon ajouté au concile de Constantinople 381, pour la réconciliation des chrétiens baptisés dans l'hérésie[20]. Mais nous trouvons une allusion à une formule semblable dans Théodoret :

« Ceux qui ont été lavés, après avoir renié le tyran et reconnu le roi, recevront comme un sceau royal l'onction

17. *Sacramentaire gélasien*, éd. H. A. Wilson, pp. 86-87.
18. Cf. Funk, *op. cit.*, p. 114; Lagarde, p. 39.
19. *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, par R. Tonneau et R. Devreesse, Città del Vaticano, 1949, p. 408.
20. Mansi, III, c. 564. Sur l'origine de ce canon 7, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. III, 1, Paris, 1908, pp. 38-40.

du *myron* spirituel, en recevant symboliquement par le *myron* la grâce invisible de l'Esprit-Saint[21]. »

III. — Χρῖσμα

Χρῖσμα est une forme nominale dérivée de χρίω. Elle désigne tout d'abord, de par sa formation, ce qui sert à oindre (*unguentum*); mais l'usage l'a rendu aussi synonyme de χρῖσις (*unctio*), comme pour d'autres mots de même formation. L'emploi d'onctions dans l'Ancien Testament suggérait un sens métaphorique, celui de consécration. Jésus n'avait reçu aucune onction matérielle, mais il était l'Oint par excellence : il avait été oint par l'Esprit-Saint (cf. Act., 4, 27; 10, 38). Du Christ, l'onction devait passer aux chrétiens. Ainsi le texte de saint Paul cité plus haut, 2 Cor., 1, 21, parle de Dieu qui nous a oints.

Cependant le sens métaphorique a ramené le geste symbolique. Des onctions s'introduisent très tôt dans les rites baptismaux. En Occident, c'est l'onction postbaptismale qui est attestée la première, chez Tertullien. Elle a bien le sens d'une consécration : « Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione, de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant, ex quo Aaron a Moyse unctus est; unde christi dicti a chrismate quod est unctio, quae etiam domino nomen adcommodavit, facta spiritalis, quia spiritu unctus est a deo patre[22]. » Cette onction n'est pas mise en rapport avec le don de l'Esprit qui est conféré par l'imposition des mains.

En Orient au contraire, c'est l'onction prébaptismale qui est la plus ancienne, et elle est mise en rapport parfois avec le don de l'Esprit[23]. La *Tradition apostolique* a combiné les

21. *In Cant.*, 1; P. G., 81, c. 60. De même dans le *Sacramentaire de Sérapion*, Funk, *op. cit.*, t. II, p. 186, on demande que les baptisés « deviennent participants du *don de l'Esprit-Saint* et que, affermis par ce *sceau*, ils restent fermes et inébranlables ».

22. *De baptismo*, 7. De même saint Cyprien, *Epist.* 70, 2, éd. Hartel, p. 768 : « Baptizati unguntur oleum in altari sanctificatum. »

23. Voir, par exemple, *Const. apost.*, III, 17, 1, éd. Funk, p. 211, d'après lequel l'huile est donnée pour l'Esprit, tandis que le *myron* est donné comme « confirmation de la confession ». De même VII, 22, 2, éd. Funk, p. 406, où le chrisma est la participation à l'Esprit-Saint, tandis que le *myron* est le « sceau du pacte ».

deux usages : elle a une onction avant le baptême et une onction après. Mais, de plus, l'onction qui se fait après le baptême est dédoublée : l'onction du corps est faite par un prêtre, celle de la tête par l'évêque[24]. Cette seconde partie de l'onction, réduite à une signation du front avec le saint chrême, deviendra la confirmation dans le rite romain.

Cependant cet usage ne fut pas admis partout en Occident. Le concile d'Orange de 441 prescrit au ministre du baptême de ne jamais y procéder sans *chrisma*, « parce que chez nous il a été décidé qu'il n'y aurait qu'une seule onction (*semel chrismari*) ». Cependant, si quelqu'un n'avait pas été oint (*chrismatus*) au baptême, il faudrait en avertir l'évêque lors de la confirmation (*in confirmatione*)[25]. D'après le concile, la chrismation est unique et appartient de droit au baptême.

Il est bon de noter ce flottement, car il faut en tenir compte pour l'interprétation des textes. Le latin a emprunté au grec le mot *chrisma*, et il en a formé *chrismare* et *chrismatio*. Mais ces mots ne désignent pas toujours la confirmation. Ils s'appliquent, dans certains textes, à l'onction postbaptismale, comme on peut le voir au concile d'Orange.

Cependant l'expression *chrismatis sacramentum* deviendra, dans certaines régions, le nom de la confirmation. Ainsi chez Pacien de Barcelone : « Haec autem compleri alias nequeunt nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur; chrismate spiritus sanctus infunditur, utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus, atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo[26]. » Saint Augustin parle également du *sacramentum chrismatis* : « Et in hoc unguento sacramentum chrismatis vultis interpretari, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus[27]. »

En Orient, le mot χρῖσμα appliqué à l'onction postbaptismale est attesté par le concile de Laodicée : « Il faut que

24. Ed. B. Botte, pp. 51-53.
25. Canon 2, Mansi, VI, c. 435.
26. *De bapt.*, 6; P. L., 13, c. 1093. Voir aussi Prudence, *Psychom.*, 360-361, éd. M. Lavarenne, Paris, 1946, t. III, p. 63. « Post inscripta oleo frontis signacula per quae/unguentum regale datum est et chrisma perenne. »
27. *Contra litt. Pet.*, 2, 104, 239; P. L., 43, 342.

ceux qui sont illuminés soient oints, après le baptême, de l'onction (χρῖσμα) céleste et soient participants du royaume de Dieu[28]. » Il est impossible de fixer la date de ce concile ni même de savoir si c'est un concile réel; mais le fait qu'on emploie χρῖσμα et non μύρον comme dans la plupart des textes postérieurs au 4e siècle semble indiquer qu'il s'agit d'un document ancien. C'est également χρῖσμα qu'on trouve dans les catéchèses attribuées à saint Cyrille, bien que l'auteur emploie aussi l'une ou l'autre fois le mot μύρον : « A vous de même, quand vous êtes remontés de la fontaine des saintes eaux, a été donnée l'onction (χρῖσμα), antitype de celle dont a été oint le Christ... Ayant été jugés dignes de cette sainte onction, vous êtes appelés chrétiens[29]. »

Cette unique onction postbaptismale sera considérée en Orient comme le rite de collation de l'Esprit-Saint. Cependont le terme de χρῖσμα ne sera plus guère employé pour désigner l'huile de cette onction et ne subsistera que pour l'onction prébaptismale. Dès la fin du 4e siècle, c'est le terme de μύρον qui s'imposera partout. En Occident au contraire, *chrisma* continuera à désigner exclusivement l'huile qui sert à l'onction postbaptismale et à la confirmation.

IV. — Μύρον

Le terme de μύρον, dans les rites baptismaux, apparaît une fois ou l'autre, comme nous l'avons dit, dans les catéchèses attribuées à saint Cyrille. Dans les *Constitutions apostoliques*, il devient le terme normal[30]. Il passera du grec dans les langues orientales et deviendra le nom du sacrement de confirmation.

La *Tradition apostolique* distinguait deux sortes d'huile : sur l'une on prononçait un exorcisme, sur l'autre une action de grâce, en vue d'un usage liturgique différent. Mais rien n'indique qu'elles différaient en nature ou en qualité. De même le mot χρῖσμα peut s'appliquer à toute espèce d'huile qui sert à une onction. Au contraire μύρον est par définition une huile parfumée. C'est avec du μύρον

28. Canon 48, Mansi, II, c. 571.
29. *Catech.*, 21 (*Myst.* 3), 2; P. G., 33, c. 1089.
30. VII, 22, 1-2, éd. Funk, p. 406, et VII, 44, 1, Funk, p. 450.

que Marie-Madeleine a oint les pieds de Jésus, et toute la maison fut remplie du parfum (Joan., 12, 3). De là la possibilité d'un nouveau symbolisme : l'huile dont le nouveau baptisé est oint symbolise la bonne odeur du Christ que le chrétien doit répandre d'après saint Paul (2 Cor., 2, 15).

Nous trouvons ce symbolisme dans la formule des *Constitutions apostoliques*. On y demande à Dieu qui a répandu la bonne odeur de la connaissance de l'évangile, de rendre efficace le *myron* dans le baptisé « en sorte que la bonne odeur du Christ demeure en lui ferme et stable et que, après être mort avec lui, (le chrétien) ressuscite et vive avec lui[31] ». Il y a sans doute aussi une allusion au *myron* de la sépulture du Christ, symbolisme qui se trouve également dans le pseudo-Justin[32].

Comme nous l'avons déjà dit, μύρον sera transcrit dans diverses langues orientales (syriaque, copte, arabe) et deviendra le nom du sacrement qui confère le don de l'Esprit.

V. — Consummare, perficere

Les deux verbes *consummare* et *perficere*, qu'on trouve employés quelquefois à propos de la confirmation, sont-ils synonymes ? On pourrait le croire. Quand on lit chez saint Cyprien : « Ut... signaculo dominico consummentur[33] », on est tenté de traduire : « Qu'ils soient rendus parfaits par le sceau du Seigneur. » Cependant j'ai traduit ce texte plus haut : « Qu'ils soient consacrés par le sceau du Seigneur. » Je pense en effet que *consummare* et *consummatio* ont pénétré dans le latin chrétien comme traduction de τελειόω et τελείωσις avec un sens rituel, spécialement pour ce qui concerne la consécration sacerdotale[34]. Le mot s'est conservé dans ce sens dans plusieurs textes anciens et il m'a semblé légitime de garder ici ce sens.

31. VII, 44, 2, Funk, p. 450.

32. *Quaest. et resp. ad orthod.*, 137; P. G., 6, c. 1389-1392 : « Nous sommes oints de l'huile ancienne pour devenir chrétiens, mais du myron en mémoire de celui qui a estimé que le myron était pour sa sépulture. »

33. Cf. n. 1.

34. Cf. B. Botte, *Consummare*, *Archivum latinitatis medii aevi*, 12 (1937), pp. 43-45. C'est le même sens de τελειόω que nous retrouvons chez le Pseudo-Denis.

Le mot *perficere* est employé par le plus ancien concile espagnol. On prévoit que celui qui a été baptisé en cas de danger de mort, s'il vient à survivre, doit être conduit à l'évêque « ut per manus impositionem perfici possit[35] ». La forme nominale *perfectio* est employée par saint Ambroise dans un texte déjà cité : « Sequitur spiritale signaculum... quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus effunditur, etc.[36]. » Le don de l'Esprit est donc présenté comme l'achèvement de ce qui se fait au baptême.

VI. — Confirmare, confirmatio

Nous en venons enfin au terme qui a prévalu en Occident et qui a passé dans toutes les langues, germaniques ou romanes, à l'exception de l'italien qui emploie *cresima* (*chrisma*).

On trouve il est vrai quelques termes analogues en Orient, mais rarement, et il n'y a probablement aucun rapport avec l'usage occidental. Ainsi les *Constitutions apostoliques* expliquent le *myron* comme la confirmation (βεβαίωσις) de la profession de foi[37]. La prière de bénédiction de l'huile, dans le sacramentaire de Sérapion donne comme but de l'onction que les chrétiens « affermis (ἀσφαλισθέντες) par ce sceau demeurent fermes et inébranlables[38] ». Le texte le plus ancien que j'ai relevé en Occident est de saint Ambroise. Après avoir rappelé que le *signaculum* est le don de l'Esprit, il ajoute : « Signavit te deus pater, confirmavit te Christus dominus et dedit pignus spiritus in cordibus tuis, sicut apostolica lectione didicimus[39]. » L'emploi de *confirmavit* est ici explicitement rattaché à 2 Cor., 1, 21.

Il n'est pas établi par là que l'origine de l'usage latin

35. Concile d'Elvire (début du 4e siècle), c. 38, *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae*, Madrid, 1808, p. 288. Le texte de Mansi, II, c. 12, porte *proficere*, mais *perfici* est dans la marge. C'est certainement ce dernier mot qui est authentique, comme on peut le voir par le canon 77 dans lequel on trouve une prescription analogue pour celui qui a été baptisé par un diacre ou un prêtre : « Episcopus eos per benedictionem perficere debebit. »

36. *De sacramentis*, III, 2, 8, éd. B. Botte, p. 74.

37. III, 17, 1, Funk, p. 211.

38. Texte cité plus haut, cf. n. 21.

39. *De mysteriis*, 7, 42, éd. B. Botte, p. 121.

remonte au texte paulinien. Employer le verbe *confirmare*, d'une manière accidentelle, à propos des rites d'initiation est tout autre chose que de l'employer comme terme technique pour désigner la signation du front avec le saint chrême. Cet usage apparaît tout d'abord au 5e siècle en Gaule, dans le texte du concile d'Orange que nous avons déjà cité : si quelqu'un n'a pas reçu l'onction lors de son baptême, il faudra en avertir l'évêque *in confirmatione*[40]. On trouve aussi l'expression *sacramentum confirmationis* une fois chez saint Léon. Dans une lettre à Néon de Ravenne, il interdit de le renouveler chez celui qui a été baptisé dans l'hérésie : « Erga hunc nullatenus sacramentum confirmationis iteretur; sed hoc tantum quod ibi defuit conferatur, ut per episcopalem manus impositionem virtutem sancti spiritus consequatur[41]. » Saint Léon semble bien distinguer ici la signation avec le saint chrême de l'imposition des mains en usage pour la réconciliation des hérétiques. Mais ailleurs il emploie *confirmare* pour désigner cette réconciliation : « Per manus impositionem invocata virtute spiritus sancti confirmandi sunt[42]. » La terminologie de saint Léon est encore flottante, et ce n'est pas à Rome qu'il faut chercher l'origine de l'emploi technique de *confirmare*, *confirmatio*.

Le concile d'Orange nous orientait déjà vers la Gaule. Un témoin plus important, gaulois lui aussi, va avoir une influence prépondérante.

Il existe une collection d'homélies attribuées à un certain Eusèbe, qu'on identifia à tort avec Eusèbe d'Émèse. On est d'accord aujourd'hui pour y voir l'œuvre d'un prédicateur gaulois du 5e siècle. Cette collection n'eut qu'un mince succès, et elle n'a pas été reproduite dans la *Patrologie* de Migne[43]. Mais une homélie sur la Pentecôte eut le bonheur ou le malheur de plaire à un faussaire du 9e siècle qui la transforma en lettre d'un pape fantôme, Melchiade[44]. De

40. Cf. n. 25.
41. *Epist.* 166, 2; P. L., 54, c. 1194.
42. *Epist.* 167, 18; P. L., 54, 1209.
43. Le texte n'a pas été réimprimé depuis Margarin de la Bigne, *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. VI. L'homélie sur la Pentecôte se trouve p. 649.
44. La pseudo-décrétale se trouve P. L., 7, 119-120, et P. L., 130, c. 240-241 (collection du Pseudo-Isidore).

cette collection du pseudo-Isidore, la décrétale passa dans le *Décret* de Gratien[45] où puisèrent canonistes et théologiens. Elle fut reprise par Pierre Lombard dont les *Sentences*[46] furent le manuel de théologie commenté dans toutes les universités au moyen âge. Ainsi cette homélie médiocre devient-elle un des textes les plus cités sur la confirmation.

Résumons sa partie essentielle. L'auteur veut répondre à la question que se pose le chrétien : la confirmation apporte-t-elle quelque chose de plus que le baptême : « Quid mihi prodest post mysterium baptismatis ministerium confirmantis ? » Pour répondre à cette question, l'auteur a recours à une comparaison avec la milice : il ne suffit pas que le roi imprime sa marque sur le soldat, il faut qu'il le munisse des armes nécessaires au combat : « Sic enim exigit ordo militaris ut... non solum signet receptum, sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum. » Il développe alors cette idée qu'il résume en une formule qui fera fortune : « In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur[47]. »

Non seulement l'auteur emploie les mots *confirmare*, *confirmatio*, qui étaient courants en Gaule, mais il semble bien que tout son développement soit basé sur le sens de ces termes. L'image de la milice lui permet d'expliquer le sens de *confirmare* : « post baptismum confirmamur ad pugnam ». Je reviendrai plus loin sur la valeur de cette interprétation. Il faut seulement noter ici qu'elle aura un immense rayonnement et qu'elle contribua largement à imposer partout en Occident le terme de confirmation.

Conclusions

Cette enquête n'a pas la prétention d'être complète. Il faudrait pour cela un volume. J'espère cependant n'avoir négligé aucun terme important ni aucun témoignage essentiel. Peut-on tirer quelque conclusion de ces données ? Il y en a au moins une négative : c'est qu'il faut renoncer à

45. *De cons.*, dist. V, 1-2, éd. Friedberg, p. 1413.
46. *Sentent.*, IV, 7.
47. *Maxima bibl.*, VI, p. 649.

considérer le nom comme exprimant l'essence de la chose. Il n'y a pas de terme technique à l'origine, et quand on en créera, ils ne prétendront pas épuiser le contenu du réel. Quand on appelle la confirmation *sacramentum chrismatis*, on veut dire simplement que sa collation se fait avec du saint chrême. Il en est de même de la dénomination orientale de *myron*. Ce sont des étiquettes commodes, rien de plus. Quand on a spéculé sur le sens de *confirmare*, on n'a pu aboutir qu'à une théorie subjective, comme nous le verrons plus loin.

Cependant l'examen du vocabulaire suggère aussi des conclusions positives. Je n'avais pas à faire une étude historique de la confirmation, mais l'examen du vocabulaire ne pouvait se faire utilement qu'à la lumière des faits historiques. C'est que le vocabulaire a nécessairement évolué avec le développement des rites. Celui-ci à son tour a été inspiré par la réflexion sur le sens de la confirmation. Ce que nous pouvons chercher dans le vocabulaire, c'est le cheminement de la réflexion chrétienne.

Le point de départ, c'est le don de l'Esprit conféré par l'imposition des mains. Mais qu'est-ce que ce don de l'Esprit ? Est-ce une manifestation extérieure et temporaire de l'Esprit, un charisme transitoire ? La tradition a répondu en employant deux images bibliques qui se trouvent réunies dans 2 Cor., 1, 21-22 : le don de l'Esprit est une onction et un sceau. Mais ces deux images se sont traduites par deux gestes symboliques : l'onction et la signation, qui ont fini d'ailleurs par se confondre en un seul geste, la signation avec le saint chrême.

Que nous ne soyons pas ici sur le terrain des interprétations individuelles dans le genre de celle d'Eusèbe, nous en avons deux preuves. La première, c'est son enracinement dans l'Écriture. Nous avons là deux images bibliques que saint Paul a réunies en parlant du don de l'Esprit. La seconde preuve, c'est l'accord de l'Orient et de l'Occident. De part et d'autre, après une période de tâtonnement, on a abouti au même résultat.

En Orient l'imposition a complètement disparu pour céder la place à l'onction du *myron*. En Occident, l'imposition des mains s'est maintenue, mais elle a perdu son importance et n'est plus considérée que comme un rite accessoire.

Ainsi, dans toute l'Église, l'onction extérieure est devenue le signe efficace de l'onction spirituelle par l'Esprit-Saint. L'Orient et l'Occident s'accordent aussi sur le geste de signation. On pourrait croire qu'il s'agit d'un hasard, car il est naturel qu'une onction se fasse en forme de croix. Mais la signation est primitivement distincte de l'onction, du moins en Occident. Tertullien et saint Cyprien la présentent comme un geste indépendant. Ici aussi ce n'est pas le geste qui a suggéré l'image de la σφραγίς-*signaculum*; c'est au contraire l'image qui a attiré le geste symbolique. Le don de l'Esprit est comme un sceau, une marque qui est imprimée au chrétien. Saint Ambroise emploie le terme de *signaculum* sans rapport avec une signation, mais avec une référence à 2 Cor., 1, 22[48]. Quel geste symbolique pouvait signifier cette marque imprimée sur le chrétien, sinon l'image de la croix du Christ? Par le don de l'Esprit, le chrétien est oint à l'image du Christ, il est marqué comme d'un sceau du signe de sa croix. Les deux images et les deux gestes rituels aboutissent également à assimiler le chrétien au Christ.

Le cheminement de la pensée a donc été le même en Orient et en Occident. Il n'y avait à l'origine que l'imposition des mains. En partant du commentaire de saint Paul sur le don de l'Esprit, la tradition de l'Orient et de l'Occident a traduit les deux images de l'onction et du sceau par deux gestes rituels. Il y a ici autre chose qu'une interprétation littéraire plus ou moins subjective. C'est une interprétation authentique qui se traduit par des gestes liturgiques.

Telle est la conclusion principale qu'on peut tirer du vocabulaire ancien de la confirmation. On peut en tirer une autre, moins importante, mais qui n'est cependant pas sans intérêt. Certains termes, plus rares d'ailleurs, soulignent la continuité entre le baptême et la confirmation. Cette continuité apparaissait dans les faits. Il n'y avait aucune coupure dans les rites d'initiation, et il n'y en a pas encore aujourd'hui en Orient. Là même où l'intervention personnelle de l'évêque marquait une différence, dans la *Tradition apostolique*, la continuité était marquée par le rite de l'onction. Celle qui était faite par l'évêque sur la tête du baptisé, après

48. Cf. n. 39.

l'imposition des mains, semble bien être le complément de celle que le prêtre avait faite, avec la même huile d'action de grâce, sur le corps du néophyte. On dirait que c'est la même onction qui se continue, et on a pu se demander si la première onction n'appartenait pas aussi au rite de confirmation. Dans l'explication des rites, il y a aussi un certain flottement : l'un fait à propos de l'onction postbaptismale un commentaire qu'un autre applique à celle de la confirmation[49]. Baptême et confirmation ne sont pas deux sacrement juxtaposés artificiellement; ils sont ordonnés l'un à l'autre.

Cette situation se reflète dans le vocabulaire. Les termes *perficere*, *perfectio*, *confirmare*, *confirmatio* expriment la conviction que le rite de confirmation vient ajouter au baptême une sorte de perfection. En quoi consiste-t-elle? C'est une autre question, et il ne faut pas s'attendre à trouver une explication théologique dans les anciens textes liturgiques.

Il ne faut pas en tout cas donner à l'explication tirée du terme *confirmare* plus d'importance qu'elle n'en a. Vouloir tirer de ce mot l'idée d'une grâce de force propre à la confirmation est probablement un contresens. Il n'est pas inutile de signaler ici un autre emploi du verbe *confirmare*. Quand le fidèle a reçu le corps du Christ, on le « confirme » avec le calice[50]. On ne voit pas très clairement l'origine de cet emploi; mais il faut certainement renoncer à l'idée que le calice contiendrait une vertu spéciale de force. Le pain et la coupe sont les éléments d'un repas. Le vin ajoute quelque chose à la valeur nutritive du repas, c'en est le complément normal. C'est dans ce sens, je crois, qu'il faut comprendre

49. Le fait est inévitable. L'onction postbaptismale étant primitive en Occident, c'est à son propos qu'on a développé le symbolisme de l'huile. En Orient il n'y a pas deux onctions après le baptême, mais une seule, qui est celle de la confirmation. En Occident, les deux onctions se font avec la même huile, et la première semble bien n'être que la préparation de la seconde.

50. Voir l'*Ordo Romanus*, I, 110-113, éd. M. Andrieu, t. II, p. 103. En Gaule, on emploiera le mot pour la communion sous les deux espèces faite par le néophyte, cf. Alcuin, *Epist.* 90; P. L., 100, c. 292 : « Sic corpore et sanguine dominico confirmatur. » Raban Maur, *De inst. cler.*, 29, éd. A. Knöpfler, Munich, 1900, p. 52, a transformé le texte : « Deinde corpore et sanguine dominico *omne praecedens sacramentum in eo* confirmatur. » Dans l'usage romain, le mot paraît réservé à la communion du calice.

le mot dans les rites d'initiation. Il ne s'agit pas d'ajouter une grâce de force qui aurait été absente du baptême, mais d'affermir le baptisé en complétant ce qui a été fait au baptême. En fait le sens de *confirmare* n'est pas différent de *perficere*. Tout ce qu'exprime le mot, c'est le sentiment que la confirmation est le complément du baptême. Y chercher autre chose, c'est faire fausse route. Suivre la voie tracée par Eusèbe, c'est aller au rebours de la tradition : le baptême est la marque du soldat, la confirmation, c'est son armure. Sans doute le baptême a-t-il été primitivement désigné comme une σφραγίς, mais il faut penser que les rites d'initiation étaient conçus comme un tout. La tradition au contraire a transposé l'image de la σφραγίς à la confirmation, et cela non dans des commentaires littéraires, mais dans la structure et le déroulement des rites[51].

J'arrête ici mes conclusions. Je n'ai pas à esquisser une théologie de la confirmation, ce qui dépasse ma compétence. Tout ce que j'ai voulu faire, c'est dégager des faits linguistiques quelques orientations qui puissent être utiles aux théologiens. Il a fallu faire un tri entre ce qui est accidentel et ce qui est essentiel. Ce qui est accidentel, c'est ce qui est pure description ou appellation commode, sans contenu théologique précis. Ce qui est essentiel, c'est ce qui manifeste l'intention de donner une interprétation authentique : les expressions bibliques d'onction et de sceau, qui se sont traduites par des gestes liturgiques.

B. Botte, o. s. b.

51. Cela ne veut pas dire évidemment que l'image de la σφραγίς ne convient pas du tout au baptême, ni que le baptisé ne devient soldat du Christ qu'à la confirmation. Il y a un danger à durcir les images; il y en a un autre à maintenir celle de la σφραγίς dans la ligne exclusive de la milice. Si le mot a servi pour désigner la marque imprimée au soldat, il a bien d'autres usages, et je ne crois pas que saint Paul, quand il emploie le verbe σφραγίζω, songe le moins du monde à la marque du soldat. Quand il s'agit de préciser la portée d'une image de ce genre, c'est avant tout à la tradition biblique qu'il faut s'adresser. Voir, par exemple, l'emploi de σφραγίζω dans l'Apocalypse. Pour les discussions récentes au sujet de la confirmation, je me contente de renvoyer à P.-Th. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 38 (1954), pp. 637-657; on y trouvera une excellente mise au point.

LA CONFIRMATION CHEZ LES PÈRES

C'est une question assez complexe que celle de la confirmation chez les Pères, et des discussions récentes ont encore mis en lumière cette complexité[1]. Il ne saurait être question dans un simple article de réexaminer tous les aspects théologiques ni tous les problèmes historiques qui concernent le sacrement : les articles de G. Bareille, du P. Galtier, et l'important ouvrage de J. Coppens sur *L'imposition des mains et les rites connexes*[2] contiennent un très grand nombre d'éléments qu'il sera facile de consulter : de nombreuses études de détail sont venues préciser encore nombre de points controversés. Cependant, s'il est permis de faire cette remarque, beaucoup de ces travaux récents s'attachent souvent à des problèmes d'ordre liturgique ou historique plus qu'à l'approfondissement du *mystère* même de la confirmation et de la place que ce mystère occupe dans la vie du chrétien. Il a donc paru qu'on pouvait aborder avec fruit ce dernier aspect, en évitant dans la mesure du possible les questions qui relèvent davantage de l'histoire des institutions (ministre du sacrement, âge des confirmés,

1. Nous pensons surtout aux discussions soulevées en milieu anglican à la suite de la parution du rapport officiel publié à Londres en 1944, sous le titre *Confirmation to-day*; l'écho en est parvenu en milieu catholique, surtout par les réactions de Dom Gregory Dix, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, 3e éd., Dacre Press, Westminster, 1946. Avec ce dernier ouvrage il faut citer surtout : G. W. Lampe, *The seal of the Spirit*, Londres, 1951; et L. S. Thornton, *Confirmation. Its Place in the baptismal mystery*, Westminster, 1954.

2. G. Bareille, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, dans *DTC*, III, 1908, col. 1026-1058; on trouvera une bonne vue d'ensemble des conclusions du P. P. Galtier dans l'article *Imposition des mains*, dans *DTC*, VII, col. 1302-1393; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925.

etc.) ou des rites (imposition des mains, onction, consignation), ces points ayant d'ailleurs été étudiés par d'autres. Ce que nous demanderons aux Pères avant tout, c'est donc en quoi consiste la grâce, le don spirituel, conféré par les rites.

Le Don de l'Esprit

Or une première constatation s'impose : les Pères de l'Église, avec une unanimité qui ne peut manquer d'impressionner affirment avant toute autre précision que la confirmation *donne* le Saint-Esprit. On ne saurait s'en étonner si l'on songe que le point de départ de leur réflexion est essentiellement le livre des Actes des Apôtres, dont deux passages permettent d'entrevoir une distinction entre le baptême et le rite qui confère l'Esprit-Saint; c'est d'abord l'épisode du chapitre 8 : les Apôtres Pierre et Jean se rendent en Samarie, où de nombreux convertis se sont fait baptiser, mais n'ont pas reçu l'Esprit : « Il n'était encore tombé sur aucun d'eux; ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus. Alors Pierre et Jean se mirent à leur imposer les mains, et ils recevaient l'Esprit-Saint » (Act., 8, 9-17)[3]. A ce premier épisode il faut ajouter celui de Paul arrivant à Éphèse et y trouvant une douzaine de disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean-Baptiste : « Ils se firent baptiser au nom du Seigneur Jésus; et quand Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux » (Act., 19, 1-7). Il ne nous appartient pas de faire l'exégèse littérale de ces passages : ce qui importe ici c'est qu'ils ont été le point de départ de la réflexion des Pères, qui y ont vu l'attestation d'un rite sensible, l'imposition des mains, qui, après le baptême, fait descendre l'Esprit sur les chrétiens.

C'est au premier épisode que pense surtout Irénée : Simon le Magicien, voyant les Apôtres « remplir les croyants du Saint-Esprit » par l'imposition des mains, attribue ce

3. Cf. N. Adler, *Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8, 14-17*, Münster, 1951; L. S. Thornton, *Confirmation*, Cambridge, 1954, pp. 72-83.

pouvoir à une science magique[4]; cette imposition des mains qui donne l'Esprit est, par ailleurs, un geste capable de donner un « perfectionnement » qu'Irénée compare à l'action d'un aliment solide qui « nourrit et fait croître » l'homme[5]. De même Origène affirme que les Apôtres donnent l'Esprit aux Samaritains « après la grâce et le renouvellement du baptême »[6]. Saint Cyprien rapproche cette intervention des Apôtres de celle des évêques qui, après le baptême des néophytes, leur donnent par l'imposition des mains l'Esprit-Saint[7]; et ce sont les mêmes expressions que nous trouvons chez l'anonyme auteur du *De Rebaptismate* au 3e siècle[8]. Cyrille de Jérusalem, en rappelant le récit des Actes, engage ceux qui se préparent à la confirmation à ne pas imiter Simon le Magicien[9], et saint Augustin, tout en admettant que les hérétiques peuvent avoir un vrai baptême, affirme toutefois qu'ils ne peuvent pas donner le Saint-Esprit : ceux qui sont baptisés par eux sont comme les Samaritains avant la venue des Apôtres[10]. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si le pape Innocent Ier, en 416, s'appuie sur l'épisode du chapitre 8 des Actes pour affirmer à Decentius, évêque de Gubbio, que seuls les évêques peuvent donner le Saint-Esprit[11].

En revanche, c'est au second épisode, celui du chapitre 19, que renvoie Firmilien de Césarée dans une lettre à saint Cyprien : aux Éphésiens qui n'ont reçu que le bap-

4. *Adv. Haer.*, I, 23, 1 (P. G., 7, 670).

5. *Adv. Haer.*, IV, 38, 3; il faut lire aussi tout le début du chapitre. — Nous croyons qu'il y a ici un témoignage sur la confirmation (contre A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 205); cf. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, 1957, pp. 280-282. Sur ce passage voir aussi J. Daniélou, Compte rendu du livre de A. Benoît, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1953, p. 560.

6. *De Principiis*, I, 3, 7 (éd. Koetschau, p. 58).

7. *Epist.* 73, 9 : les Apôtres, venus en Samarie après le baptême administré par Philippe, n'ont pas recommencé le baptême, « sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita, invocaretur et infunderetur super eos Spiritus Sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur » (Hartel, pp. 784-785).

8. *De Rebaptismate*, 3 (P. L., 3, 1187-1188; voir de préférence l'éd. Hartel, parmi les œuvres de saint Cyprien, 3, p. 73).

9. *Catéchèse*, 17, 25 et 35.

10. *Serm.* 269, 2 et 266, 3.

11. *Epist. ad Decentium* (P. L., 20, 554 B).

tême de Jean-Baptiste, Paul confère d'abord le baptême chrétien, « et ensuite il leur impose les mains pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit[12] ». Chrysostome commente longuement le même passage : saint Paul ne critique pas le baptême de Jean, il le proclame seulement imparfait, et, s'il le fait, c'est pour convaincre ses auditeurs de recevoir le baptême chrétien afin de pouvoir recevoir l'Esprit et ses charismes : « Ici apparaît une grande vérité de foi : ceux qui sont baptisés sont purifiés parfaitement de leurs péchés. Car s'ils n'étaient pas purifiés, ils ne recevraient pas l'Esprit, et ne seraient pas sur-le-champ gratifiés de charismes[13]. »

Mais, alors même qu'ils ne s'appuient pas sur les récits des Actes, les Pères, avec une impressionnante unanimité, affirment que la confirmation *confère*, ou *donne* l'Esprit, après que le baptême a lavé les péchés. La formulation la plus saisissante est sans doute celle de Tertullien : « Ce n'est pas que dans les eaux nous recevions le Saint-Esprit, mais lavés dans l'eau nous sommes préparés par le ministère de l'ange à recevoir l'Esprit »; pendant l'imposition des mains, le pontife « appelle et invite » l'Esprit à descendre, et Tertullien compare la venue de ce dernier à celle de la colombe lâchée de l'arche et venant sur la terre purifiée par le déluge, « après le baptême du monde, si j'ose dire »[14]. On retrouvera un enseignement identique chez saint Hilaire : c'est « après le bain du baptême que l'Esprit-Saint vole sur nous descendant des portes du ciel »[15], et cet

12. Parmi les œuvres de saint Cyprien, *Epist.* 75, 7-8; éd. Hartel, p. 815.

13. *Homil. XL in Act. Apost.*, 1-2 (P. G., 60, 283 et 284); cf. *Hom. IX in Hebr.*, 2 (P. G., 63, 78). L'enseignement de Chrysostome n'est pas sans difficultés : il est impossible, en effet, de discerner chez lui l'affirmation d'un double rite liturgique en usage de son temps; les *Huit Catéchèses baptismales* que vient de publier A. Wenger (éd. « Sources Chrétiennes », 50) confirment cette impression. Mais il est certain qu'il admettait un double rite *au temps des Apôtres*; parlant du baptême et du don de l'Esprit, il affirme en effet : « Sur nous les deux se font en même temps, mais alors ils se faisaient séparément (διεσπασμένως) » (*In Act. Apost. Homil.*, I, 5; P. G., 60, 21); voir aussi *In Hebr. hom.*, IX, 2 (P. G., 63, 78) : le rite donateur de l'Esprit au temps des Apôtres était l'imposition des mains.

14. *Liber de Baptismo*, 6-8. Pour l'allusion à l'ange de la piscine de Bethesda, cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 284.

15. *In Matth.*, 2, 6 (P. L., 9, 927).

Esprit est donné par l'imposition des mains[16]; selon saint Ambroise, « après la fontaine, il reste encore à rendre parfait, quand à l'invocation du prêtre (*sacerdos* = évêque) l'Esprit-Saint est répandu »[17].

Ces textes, auxquels beaucoup d'autres pourraient être ajoutés, ne sont pas sans poser un problème réel, pour autant qu'ils paraissent refuser d'admettre que le baptême d'eau confère l'Esprit-Saint, ce qui paraît difficilement conciliable avec notre théologie moderne de la grâce. Il serait bien inutile de voiler ou de vouloir éluder la difficulté : sans doute, nombreux sont les cas où les Pères parlent du baptême comme d'une unique cérémonie comprenant et l'ablution dans l'eau et le don de l'Esprit[18]; mais là où les rites sont certainement distingués, nos auteurs distinguent aussi les effets : par le baptême le néophyte est lavé de ses péchés et préparé ainsi à recevoir l'Esprit[19]; on parlera aussi d'une nouvelle naissance, d'une nouvelle génération dans l'eau, et saint Cyprien précise qu'on ne saurait recevoir l'Esprit, si l'on n'est pas *né* d'abord[20].

16. *In Matth.*, 19, 3 (P. L., 9, 1027).

17. *De Sacramentis*, III, 8 (éd. Botte, p. 73). — On pourra comparer les expressions de Gennade de Constantinople commentant Hébr., 6, 1 sq. : « Une fois baptisé, il faut se soumettre à l'imposition des mains sacerdotales pour recevoir participation à l'Esprit » (éd. K. Staab, *Pauluskommentäre aus der griech. Kirche*, p. 421); de même Photius de Constantinople (*ibid.*, p. 645).

18. Ainsi saint Irénée affirme que le Saint-Esprit « est donné dans le baptême » (*Demonstr. Apost.*, 42; trad. J. P. Smith, *St Irenaeus Proof of the apostolic preaching*, Londres, 1952, p. 74); Origène, *De Principiis*, I, 3, 2 : les Apôtres donnent l'Esprit par l'imposition des mains *dans* le baptême. Dans le même sens on verra les expressions de Clément d'Alexandrie contre les Valentiniens : le baptême, considéré comme un tout, est non seulement un bain qui lave, mais un charisme, une illumination, et une *teleiôsis* produite par l'onguent céleste qui est le Saint-Esprit (cf. A. Orbe, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino*, dans *Gregorianum*, 36, 1955, pp. 418 sq.).

19. Tertullien, *De Baptismo*, 6-8 : « De même que Jean fut le précurseur du Seigneur préparant ses voies, de même l'ange qui préside au baptême trace les voies pour la venue du Saint-Esprit, en effaçant les péchés... »; Origène, *De Principiis*, I, 3, 7 : le don de l'Esprit dont parle Act., 8, 18, doit suivre le renouvellement du baptême; c'est ce que le Christ enseignait lorsqu'il disait de ne pas mettre du vin nouveau dans de vieilles outres; il faut d'abord renouveler les outres (éd. Koetschau, pp. 58-59); saint Ambroise, *De Sacramentis*, III, 7 : « Au baptême toute faute est effacée... »; saint Pacien de Barcelone, *Serm. de Baptismo*, VI (P. L., 13, 1093): « Par le bain les péchés sont lavés, par le chrême l'Esprit-Saint est versé », etc.

20. *Epist.* 74, 7 : « Ce n'est pas par l'imposition des mains, lors-

Cette distinction de deux effets de l'initiation chrétienne aura conduit parfois à parler de deux baptêmes : un baptême d'eau et un baptême de l'Esprit. Telle était déjà la position de ces gnostiques valentiniens contre lesquels écrivent Irénée et Clément d'Alexandrie ; à côté d'un baptême d'eau, considéré comme imparfait, et qui ne causait que la rémission des péchés, ils admettaient un autre baptême, spirituel et parfait, un baptême de l'Esprit[21]. On trouverait d'ailleurs des expressions semblables chez l'auteur anonyme du *De Rebaptismate*, selon lequel le baptême de l'Esprit est plus grand que le baptême d'eau[22]. Ce même auteur nous est un précieux témoin du problème qui s'est posé à la conscience chrétienne dès le 3e siècle, spécialement en Occident : comment faire, en cas de danger de mort, pour conférer le baptême en l'absence de l'évêque qui pourrait confirmer? Tertullien répondait déjà que, dans ce cas, tout homme — pas une femme — peut et doit administrer le baptême d'eau[23], et le pape Corneille admet cette coutume comme légitime, tout en précisant qu'on doit ensuite, si possible, présenter le néophyte à l'évêque, car, bien qu'il soit baptisé, « il n'a pas reçu le sceau de l'évêque; n'ayant pas obtenu cela, comment aurait-il obtenu l'Esprit-Saint ? »[24]

Mais si ce baptisé qui n'a pas reçu l'Esprit-Saint venait à mourir dans l'intervalle, serait-il sauvé? A cette question le *De Rebaptismate* répond oui, sans que sa position soit

qu'il reçoit le Saint-Esprit que l'homme naît, mais c'est dans le baptême de l'Église, afin que, une fois né, il reçoive l'Esprit-Saint... En effet, l'Esprit ne peut être reçu que si préexiste celui qui doit le recevoir (nec enim potest accipi Spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat » (Hartel, p. 804). Cf. encore saint Ambroise, *De Sacramentis*, III, 1-2; Pseudo-Eusèbe d'Emèse (Eusèbe Gallican) : « Dans le baptême nous sommes lavés, *après* le baptême nous sommes fortifiés » (Max. Biblioth. vet. Patr., Lyon, 1677, t. VI, p. 649). L'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis, XXV, demande que ceux qui ont participé au bain de la régénération deviennent « participants du don de l'Esprit » (éd. Funk, p. 187).

21. Cf. Irénée, *Adv. Haer.*, I, 21, 2; Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 78, 2, et 81, 2; voir aussi Origène, *Fragm. in Eph.*, 4, 5, éd. Gregg, *Journ. of th. stud.*, III, 1902, p. 413; cf. A. Orbe, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino*, dans *Gregorianum*, 36, 1955, pp. 416-417.

22. *De Rebaptismate*, 6 (P. L., 3, 1191; éd. Hartel, 3, p. 78, 1-3).

23. *De Baptismo*, 7 et 17.

24. Dans Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VI, 43, 15, au sujet de Novat qui a été ainsi baptisé en danger de mort.

clairement motivée : l'auteur cite, entre autres, le cas de cet eunuque dont le livre des Actes nous dit qu'il fut baptisé dans l'eau par Philippe, et qui, sans avoir reçu le Saint-Esprit, continua sa route tout joyeux vers son pays d'Éthiopie où il ne pouvait y avoir aucun évêque pour le confirmer[25]. Serait-il donc possible d'être sauvé sans avoir reçu l'Esprit-Saint ?

Le cas de l'eunuque éthiopien semble bien avoir été spécialement controversé : nous en avons pour preuve une variante qui s'introduisit dans le texte des Actes, 8, 39 : « Lorsqu'ils remontèrent de l'eau, l'Esprit[-Saint tomba sur l'eunuque; et l'Ange] du Seigneur enleva Philippe... » L'addition entre parenthèses permettait de supprimer le scandale d'un baptême sans son achèvement normal[26]. En Orient, toutefois, il ne semble pas que le problème se soit posé en ces termes : il semble en effet que l'on n'y ait jamais séparé les deux rites, et, quand l'évêque n'était pas présent, le prêtre qui baptisait accomplissait toute la cérémonie[27]. En revanche elle se posait en Occident, où, selon le témoignage de saint Jérôme, la séparation du baptême d'eau et de l'imposition des mains est devenue la coutume de l'Église; contre les luciférien qui l'accablent de leurs objections, le fougueux polémiste va se laisser entraîner à une dangereuse position : il n'y a pas de vrai baptême qui ne donne l'Esprit-Saint, car il ne saurait y avoir de rémission des péchés sans la venue de l'Esprit; si des chrétiens baptisés par un prêtre ou un diacre attendent la venue de l'évêque pour un complément de cérémonie, c'est « plutôt pour faire honneur à l'épiscopat que pour une raison de nécessité. Sinon, si le Saint-Esprit descend seulement à la prière de l'évêque, ils sont bien à plaindre ceux qui, dans les fermes, les villages, ou autres lieux reculés, ont été baptisés par des prêtres ou des diacres et sont morts avant la

25. *De Rebaptismate*, 4-6 (P. L., 3, 1183; éd. Hartel, 3, pp. 73 sq.).

26. Cette variante se trouve dans plusieurs manuscrits, dont le *Codex A* de Londres, qui est du 5e siècle. Elle se retrouve dans la version arménienne et certaines versions syriaques; elle est connue de saint Ephrem, et, comme nous le verrons, de saint Jérôme et de saint Augustin.

27. Cf. *Constit. Apost.*, VII, 22; Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Nov. Test.*, q. 101 (éd. Souter, p. 196); *In Ephes.*, 4, 11-12 (P. L., 17, 409-410).

venue de l'évêque ». Ce n'est donc que par un souci de déférence envers l'épiscopat qu'on réserve certaines cérémonies et qu'on interdit à un presbytre de baptiser sans le chrême bénit par l'évêque et sans l'ordre de ce dernier : en cas de nécessité cependant, même un laïc peut le faire. Et Jérôme conclut par ce principe gros de conséquences : « Ut enim accipit quis, ita et dare potest. » Puis, pour étayer sa position, il cite le cas de l'eunuque baptisé par Philippe, en adoptant la variante dont nous venons de parler[28]. Ainsi, baptême d'eau et don de l'Esprit sont inséparables : conféré par n'importe qui, même par un laïc, le baptême donne le Saint-Esprit, et l'imposition des mains de l'évêque n'est qu'une cérémonie honorifique[29]. C'est la négation du sacrement de confirmation.

Et pourtant Jérôme aurait pu éviter de se laisser aller, une fois de plus, à cette position extrême; avant lui, deux évêques célèbres — et deux saints — avaient déjà indiqué la solution qui seule tient compte de tous les éléments, et qui deviendra classique: en sa lettre 74, saint Cyprien, nous l'avons dit, distingue très nettement l'effet du baptême, la régénération, de celui de l'imposition des mains qui est de donner l'Esprit; toutefois la même lettre constate que la nouvelle naissance elle-même ne peut pas avoir lieu sans l'*action* de l'Esprit; il s'agit, en effet, d'une naissance spirituelle par laquelle on revêt le Christ : or on ne peut pas revêtir le Christ sans l'Esprit[30]. Firmilien de Césarée n'est pas moins précis : dans une lettre à Cyprien où il affirme que le baptême d'eau confère la rémission des péchés et la nouvelle naissance, il ajoute qu' « il ne peut pas y avoir de nativité spirituelle sans Esprit »[31]. Ainsi, dans la cérémo-

28. *Dial. adv. Lucifer.*, 6-9 (P. L., 23, 161-165). Il est à remarquer que lorsque Jérôme fera sa traduction de la Vulgate, il n'introduira pas la variante sur l'eunuque.

29. On sait les tendances presbytériennes de saint Jérôme; pour lui l'évêque n'est rien de plus qu'un simple prêtre avec une juridiction supérieure. — Le principe posé : « Ut enim accipit quis ita et dare potest » fait penser à celui qu'énonçait Tertullien au sujet du baptême d'eau : « Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest » (*De Baptismo*, 17, 3).

30. *Epist.* 74, 5; éd. HARTEL, p. 803.

31. *Epist.* 75, 9 (parmi les œuvres de saint Cyprien (HARTEL, 3, p. 816); cf. P. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1911, pp. 356-357.

nie complète, il y a deux interventions de l'Esprit-Saint; d'une part il opère la rémission des péchés et la régénération spirituelle, et d'autre part, par l'imposition des mains, il est donné par l'évêque et reçu par le confirmé. Ces dernières expressions, *don* ou *réception*, ne s'appliquent pas au baptême d'eau, ce qui n'exclut pas une intervention particulière de l'Esprit. On voit que ce langage demeure fidèle aux formules des Actes des Apôtres. Il en sera de même pour saint Augustin.

Ce dernier a plusieurs fois touché ce problème : il reconnaît que l'Esprit a pu parfois être donné par Dieu directement, sans imposition des mains : ce fut le cas des Apôtres, de l'eunuque de la reine Candace, du centurion Corneille; mais depuis le temps des Apôtres, « il ne vient plus en personne sinon par l'imposition des mains »[32]. Cependant, puisqu'aucune rémission des péchés ne se fait que par l'Esprit-Saint, ainsi que le manifeste la scène du soir de Pâques (Jo., 20, 22 ss.), il faut dire aussi que « cette nouvelle naissance en laquelle sont remis tous les péchés passés se fait *dans* l'Esprit-Saint (*in Spiritu Sancto*) ». Augustin se réfère ici à Jo., 3, 5, et voici qu'il continue : « Mais autre chose est *naître de* l'Esprit, autre chose être *nourri de* l'Esprit; de même qu'autre chose est naître de la chair, ce qui a lieu quand une mère met au monde son enfant; autre chose, être nourri de la chair, ce qui a lieu quand elle allaite son enfant[33]. »

Ces dernières lignes de saint Augustin méritent de nous retenir, car elles expriment la réception de l'Esprit qui suit la régénération *dans* ou *de* l'Esprit-Saint en une image apparemment hardie : le néophyte est nourri de l'Esprit comme un nouveau-né du lait de sa mère. Or, si l'on y regarde de près, ce sont les expressions de saint Paul lui-même dans la première lettre aux Corinthiens (12, 13) : « Tous, en effet, nous avons été baptisés *en* un seul Esprit pour ne former qu'un seul corps... et nous avons tous été *abreuvés* d'un unique Esprit[34]. » Ici aussi l'Esprit joue un double rôle : il est celui en lequel on est baptisé pour ne

32. *Serm.* 266, 3-6; cf. P. GALTIER, *ibid.*, pp. 359-360.
33. *Serm.* 71, 12, 19.
34. Remarquer l'emploi des deux aoristes : il s'agit de deux faits particuliers dans le passé, d'actions faites une fois pour toutes.

former qu'un seul corps; il est celui qui abreuve tous les membres de ce Corps; et les versets suivants décrivent l'activité de ces membres divers dans l'unique Corps du Christ. Or il semble que ce soit à cette double fonction de l'Esprit que pense Irénée en plusieurs endroits de ses œuvres. D'une part il compare l'action de l'Esprit à celle de l'eau qui, mélangée à la farine sèche, agglutine toutes les particules pour en faire un seul pain : « Le Seigneur... nous a promis d'envoyer le Paraclet pour nous attacher à Dieu. Car, comme la farine sèche ne peut, sans eau, devenir une seule pâte, un seul pain, ainsi nous tous, nous ne pouvions non plus devenir un dans le Christ Jésus sans l'eau qui vient du ciel[35]. » Cette fonction unificatrice du Saint-Esprit est comparée ailleurs à celle de l'eau qui, dans la création du premier homme, unifia les parcelles de terre dont Dieu modela le corps humain : le Christ « a joint et uni l'Esprit de Dieu le Père à ce que Dieu avait modelé ,de telle sorte que l'homme devienne conforme à l'image et à la ressemblance de Dieu[36] ».

D'autre part, Irénée attribue à l'Esprit une activité d'un tout autre genre : l'Esprit arrose, baigne, abreuve, et permet de porter des fruits : « Comme la terre aride, si elle ne reçoit l'eau, ne fructifie point, ainsi nous-mêmes, qui d'abord étions du bois sec, nous n'aurions jamais porté de fruits de vie sans la pluie librement donnée du ciel[37]. » La même image est reprise ailleurs : « D'autres (hérétiques) n'admettent pas les dons de l'Esprit-Saint, et rejettent d'eux-mêmes le charisme de prophétie, par lequel l'homme étant *arrosé*, il porte des fruits de vie pour Dieu. Et ce sont ceux dont parlait Isaïe : Car ils seront, dit-il, comme un

35. *Adv. Haer.*, III, 17, 2 (éd. Sagnard, p. 306).

36. *Démonstr. Apost.*, 97 (d'après la trad. Smith, p. 108); cf. *Démonstr.*, 11 (p. 54) : Dieu mélange à la terre son souffle, son pneuma; de même, *Adv. Haer.*, V, 3, 3. C'est là une image traditionnelle pour signifier l'effet du baptême : cf. *Pseudo-Barnabé*, VI, 10 sq. : « Car nous ayant renouvelés par la rémission des péchés, il nous a fait une autre figure, c'est-à-dire une âme d'enfant, comme s'il nous *modelait* à nouveau. »

37. *Adv. Haer.*, III, 17, 2 (Sagnard, p. 306). Cf. aussi *Adv. Haer.*, IV, 33, 14 : « ... et in terra inaquosa flumina Spiritus Sancti *adaquare* genus electum Dei, quod acquisivit ut virtutes ejus enarrentur. » En IV, 38, 3, après qu'il a été question de l'imposition des mains des Apôtres qui conférait l'Esprit, on dit de celui-ci qu'il « nourrit et fait croître ».

térébinthe sans feuilles, et comme un jardin sans eau (Is., 1, 30). Et de tels hommes sont inutiles à Dieu, parce qu'ils ne peuvent pas porter de fruits[38]. »

Ainsi l'Esprit-Saint est d'abord l'eau qui unifie dans le Corps du Christ; il est aussi l'eau qui abreuve et fait fructifier chacun des membres de ce Corps. Qu'il s'agisse ici, selon Irénée, de deux effets distincts du baptême d'eau et de l'imposition des mains, nous pouvons, semble-t-il, le conclure d'un autre passage de la *Démonstration apostolique* : « Les Apôtres... après (avoir reçu) le pouvoir de l'Esprit-Saint furent envoyés par lui dans le monde entier et accomplirent l'appel des Gentils, montrant aux hommes le chemin de la vie, les éloignant des idoles, de la fornication et de l'orgueil égoïste, *purifiant* leurs âmes et leurs corps par le baptême d'eau et d'Esprit, *dispensant au croyant* le Saint-Esprit qu'ils avaient reçu du Seigneur[39]. » Ici encore nous avons deux opérations de l'Esprit correspondant aux deux sacrements.

On voit, en tout cas, qu'il n'est aucunement besoin de recourir aux subterfuges de Jérôme : si l'imposition des mains donne l'Esprit, comme une eau vivifiante qui fait croître et produire et des fruits, il n'est pas exclu pour autant que le baptême d'eau comporte aussi une présence agissante de ce même Esprit, qui lave les péchés, et agrège les néophytes au Corps du Christ ressuscité; car, ainsi que l'écrivait saint Basile : « Aussi bien, s'il y a une grâce dans l'eau, ne vient-elle pas de la nature de l'eau, mais de la présence de l'Esprit[40]. » Il est cependant remarquable que jamais, à notre connaissance, quand ils distinguent les deux rites, pour désigner l'action de l'Esprit dans le baptême d'eau, les Pères ne diront que l'Esprit est *donné*, que le chrétien en est *rempli* ou *abreuvé* : ces dernières expressions sont réservées à l'imposition des mains : comment, en effet, l'Esprit pourrait-il être donné comme une nourriture ou une boisson, à qui n'est pas d'abord, par l'action purifiante et unifiante de l'Esprit, agrégé au Corps du Christ[41] ?

38. *Démonstr. Apost.*, 99 (trad. Smith, pp. 108-109).
39. *Démonstr.*, 41 (Smith, pp. 73-74).
40. *De Spiritu Sancto*, XV (éd. Prucne, p. 171).
41. Qu'on se rappelle les formules de saint Cyprien : « Porro autem non per manus impositionem quis nascitur quando accipit

« Perfectionnement » du baptême

Les Pères admettaient donc deux interventions successives de l'Esprit-Saint, la deuxième étant dans les régénérés source d'activité surnaturelle et de croissance dans le Corps du Christ[42]. De là, il était normal que l'on en vînt à considérer la confirmation comme un perfectionnement, le simple baptisé n'étant pas encore parfait puisqu'il n'a pas encore en soi-même la vertu spirituelle qui lui permet de remplir pleinement sa fonction de membre de l'Église. Cette idée est déjà présente chez saint Irénée, ainsi que nous l'avons dit plus haut[43]. Dans l'écrit chrétien — peut-être d'inspiration gnostique — connu sous le nom d'*Odes de Salomon*, et qui remonte au 2e siècle, on peut discerner une conception semblable : « Le Très-Haut m'a créé, et selon sa nouveauté il m'a *rénové*, et il m'a oint de sa *perfection*, et je suis devenu l'un de ses proches. Et ma bouche s'ouvrit comme un nuage de rosée; mon cœur répandit *comme un torrent de justice*[44]. » Pour saint Cyprien, les nouveaux baptisés reçoivent l'Esprit-Saint par l'imposition des mains « et sont perfectionnés par le sceau du Seigneur[45] ». Saint Ambroise s'exprime de façon identique : « Après la fontaine, il reste encore à rendre parfait », et l'auteur rappro-

Spiritum Sanctum, sed in Ecclesiae baptismo, ut Spiritum Sanctum jam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. Ante enim Deus eum plasmavit, et tunc insufflavit in faciem ejus flatum vitae. Nec enim potest accipi Spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat » (*Epist.* 74, 7). Et cependant, dans la même lettre, Cyprien affirmait qu'il ne peut pas y avoir de baptême d'eau sans l'action de l'Esprit (74, 5).

42. Peut-être faut-il aussi rappeler les textes de saint Jean qui ont pu conduire les Pères à cette distinction : au chapitre 3 de l'Évangile, le Christ affirme à Nicodème qu'il « faut naître d'en-haut, naître d'eau et d'Esprit, ou simplement naître *de* l'Esprit » (3, 5-6); au chapitre 4, il dit à la Samaritaine qu'il donnera à *boire* une eau, et cette eau elle-même deviendra dans le croyant une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle. La même suite d'idées se retrouve dans l'Apocalypse, 7, 14-17 : les élus ont d'abord *lavé* leur robe, puis l'Agneau les conduit aux *sources* de la vie.

43. Cf. plus haut, note 5.

44. *Odes de Salomon*, XXXVI, 5-7 (trad. Labourt et Batiffol, Paris, 1911, p. 33). Cf. F. M. Braun, dans *Revue Thomiste*, 1957, p. 597 s.

45. Cyprien, *Epist.* 73, 9 (Hartel, p. 785).

che ce perfectionnement des sept dons du Saint-Esprit énumérés par Isaïe (Is., 11, 2-3)[46].

Cet enseignement est si clairement perçu que saint Grégoire de Nazianze y voit un argument pour démontrer que le Saint-Esprit n'est pas inférieur au Père et au Fils : « Le baptême interdit (d'affirmer cette infériorité) puisqu'il me perfectionne par l'Esprit[47]. » Et qu'on ne pense pas qu'il s'agisse ici uniquement du baptême d'eau, car Grégoire précise ailleurs sa pensée : l'Esprit-Saint ne peut pas être inférieur, puisqu'il confère la perfection, et cela « de telle sorte que le baptême *précède*, et que l'Esprit-Saint est requis *après* le baptême[48] ».

Ainsi, lorsque le concile d'Elvire, en l'an 300, prescrit qu'un catéchumène baptisé en cas de nécessité par un laïc, doit, s'il survit, être conduit à l'évêque, « ut per manuum impositionem perfici possit[49] », il ne faut pas prendre ces mots dans le sens d'un simple complément de cérémonies, comme le voulait saint Jérôme; il faut, au contraire, affirmer avec Cyrille de Jérusalem : « Celui qui baptisé dans l'eau n'a pas cependant reçu l'Esprit, celui-là n'a pas une grâce parfaite[50]. »

Ici encore une question se pose : serait-ce que le baptême, par lui-même, est imparfait? qu'il manquerait quelque chose à la grâce de la régénération baptismale? Ces questions, qui ont encore préoccupé certains théologiens récents, se posaient déjà aux Père de l'Église : nous en avons pour témoin, vers la fin du 5e siècle, le pseudo-Eusèbe d'Émèse, que l'on nomme aussi l'Eusèbe gallican; et sa réponse est si pertinente, si conforme à tout ce que la tradition antérieure affirmait déjà implicitement qu'il suffira de le citer :

« Peut-être quelqu'un d'entre vous pense-t-il : Quel bien peut-il m'advenir après le mystère du baptême d'avoir l'intervention de quelqu'un pour me confirmer? Autant que je puisse comprendre, nous n'avons donc pas tout reçu de

46. *De Sacramentis*, III, 2, 8 (éd. Botte, pp. 74-75).
47. *Orat.* 40, 43 (P. G., 36, 420 *c*).
48. *Orat.*, 31, 29 (P. G., 36, 168 *a*).
49. *Concile d'Elvire*, an. 300, can. 38; cf. aussi le can. 77.
50. *Catéch.*, III, 4. — Cf. aussi le Pseudo-Denys, *De Eccles. Hier.*, IV (P. G., I, 484 *b*-485 *a*), qui parle de l'action *perfectionnante* du sacrement, lequel parfait en nous le don gratuit et sanctifiant de la sainte naissance de Dieu.

la fontaine, si après la fontaine nous avons besoin de quelque chose de plus! — Il n'en est rien, mes chers frères... L'Esprit-Saint... dans la fontaine donne la plénitude de l'innocence, dans la confirmation une croissance de la grâce. »

Voilà ce qu'il faut d'abord bien affirmer : le baptême n'est pas un sacrement imparfait : *dans son ordre*, il confère tout ce qui est nécessaire, et l'auteur précise quelques lignes plus loin qu'il s'agit d'une régénération, d'une rémission des péchés. L'effet de la confirmation ne sera donc pas dans le même ordre : il s'agit cette fois d'une grâce de croissance : « *augmentum* praestat ad gratiam ». On se rappellera que tel était déjà l'enseignement d'Irénée, et que les images de l'eau qui arrose, du lait qui nourrit, conduisent à cette même conclusion. Mais notre auteur va préciser sa pensée :

« L'ordre militaire exige que, lorsque le chef d'armée reçoit quelqu'un au nombre de ses soldats, non seulement il marque sa recrue de son signe, mais aussi qu'il le munisse des armes nécessaires pour combattre; cette bénédiction (de la confirmation) donne des armes au baptisé... Dans le baptême, nous sommes engendrés à une vie nouvelle, après le baptême nous sommes « confirmés » pour la lutte; dans le baptême, nous sommes purifiés, après le baptême, nous sommes fortifiés... La confirmation arme et munit pour les combats et les guerres de ce monde[51]. »

Ce texte qui aura une si grande influence sur la théologie médiévale[52] mérite attention; car si jusqu'ici, nous avons rencontré l'idée d'une nouvelle grâce ordonnée à faire fructifier le chrétien, à le faire agir en conformité avec sa nouvelle naissance, nous n'avons pas encore trouvé l'idée de combat. Serait-ce une nouveauté? Il n'en est rien, et il sera utile de montrer, non seulement qu'elle se rattache à ce qui précède, mais qu'elle est explicitement formulée par les Pères antérieurs, et qu'elle a ses racines dans l'Évangile et les autres écrits du Nouveau Testament.

51. *Homil. de Pentecoste*, 4 (*Maxima Bibliotheca Vet. Patr.*, Lyon, 1677, t. VI, p. 649). G. Morin a montré que ces sermons sont composés presque en entier d'extraits des sermons perdus de Fauste de Riez : cf. *La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse et les problèmes qui s'y rattachent*, dans *Zeit. f. Neut. Wissensch.*, XXXIV, 1935, pp. 92-115.

52. Il sera, en effet, repris par le faussaire des Pseudo-Décrétales et

La confirmation et le baptême du Christ

Il est, en effet, une scène importante des Évangiles qui doit être mise en relation avec les rites de l'initiation chrétienne : c'est la scène complexe du baptême du Christ par Jean-Baptiste, suivie de la descente visible du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe. Rappelons tout de suite que le Nouveau Testament considère cette descente de l'Esprit comme une onction[53] : c'est ainsi que s'expriment saint Pierre dans son discours à Corneille et à ses familiers (Act., 10, 37-38), et Jésus lui-même dans sa première prédication en la synagogue de Nazareth (Luc, 4, 14-20).

Les Pères de l'Église ont remarqué en outre que cette scène a tous les caractères d'une nouvelle naissance[54]; une variante très ancienne du troisième Évangile l'indiquait d'ailleurs explicitement en faisant dire au Père : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui[55]. » Il s'agit en tout cas des *débuts* du Christ, selon l'expression de saint Luc (3, 23), débuts de sa vie publique, de sa prédication du Royaume : « La Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean; depuis lors le Royaume de Dieu est annoncé » (Luc, 16, 16; cf. Mat., 11, 12); débuts aussi de sa lutte publique contre Satan qu'il va affronter au désert. Comment dès lors ne

attribué au pape Melchiade (?) : voir éd. Hinschius, p. 245, et P. L., 130, 240-241; de là il passera dans les collections médiévales, spécialement dans le *Corpus* de Gratien (*Decr.*, III[a] Pars, d. 5, c. 2; Friedberg, 1413), et saint Thomas s'en inspirera. — Dom G. Dix est très sévère pour ce document auquel il attribue en grande partie ce qu'il considère comme une déviation de l'enseignement des Pères (*The theology of confirmation in relation to Baptism*, pp. 25 sq.). Nous verrons qu'il n'y a, en réalité, aucune nouveauté dans ce texte; lorsque le P. L. Bouyer affirme que les formules « augmentum praestat ad gratiam » ou « robur ad pugnam » ne peuvent « s'appuyer que sur des propositions au moins douteuses, camouflées en autorités factices » (*La signification de la confirmation*, dans *Supplément de La Vie Spirituelle*, 16 mai 1954, p. 168), il se laisse sans doute trop influencer par l'autorité de Dom Dix.

53. Cf. L. Koch, *Die Geistsalbung Christi bei der Taufe im Jordan*, dans *Benediktinische Monatschrift*, XX, 1938, pp. 15-20; I. de la Potterie, *L'onction du Christ*, dans *N. R. th.*, mars 1958, pp. 225-252.

54. Cf. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 100 sq.

55. C'est ainsi que cite saint Hilaire, *In Ps.* 2, 29-30 (*CSEL*, XXII, p. 59), et déjà Clément d'Alexandrie, *Paed.*, I, VI, 25 (éd. Stählin, p. 105).

pas rapprocher la scène du Jourdain des cérémonies de l'initiation chrétienne? Et, de fait, aucun rapprochement n'est plus traditionnel, tant dans l'art chrétien primitif que dans la littérature patristique et la liturgie. Depuis saint Ignace d'Antioche, on était allé plus loin qu'une simple comparaison, et l'on avait vu dans le baptême du Seigneur la cause originelle de toute l'efficacité de notre sacrement[56]. Mais bientôt, ici aussi, la réflexion chrétienne va introduire des précisions remarquables : on constatera en fait que l'épisode est complexe, et qu'il comprend non seulement un baptême dans l'eau, mais, après ce baptême, un don visible de l'Esprit qu'il faut rapprocher de la confirmation.

Il y a d'abord une sanctification de l'eau du baptême; une variante de Mat., 3, 15, déjà présente dans le Codex de Verceil au 4e siècle, exprime cette idée en affirmant qu'un feu s'alluma dans le Jourdain lorsque le Christ y fut baptisé : c'était déjà ce qu'affirmait Justin au juif Tryphon[57], et cela se retrouve chez d'autres auteurs. Il y a là sans doute une façon d'exprimer que se réalise dès lors la prédiction de Jean-Baptiste annonçant un baptême dans l'eau et dans le feu, le feu signifiant ici le Saint-Esprit.

En revanche, conformément à sa position exposée plus haut, saint Jérôme pense que la descente de l'Esprit sous la forme d'une colombe signifie la sanctification des eaux du baptême : « C'était pour nous montrer que le vrai baptême est celui dans lequel le Saint-Esprit vient[58]. » Enseignement identique chez saint Ambroise, qui rapproche la colombe descendant sur les eaux de la colonne de nuée qui couvrait le peuple juif baptisé dans la mer Rouge selon l'affirmation de saint Paul (1 Cor., 10, 1-2), car « l'eau ne lave pas sans l'Esprit[59] ». De plus cette nuée doit nous faire penser à l'Esprit « couvrant de son ombre » la Vierge Marie pour la faire concevoir le Fils de Dieu[60]. Ce rapprochement est

56. Saint Ignace, *Ephes.*, 18, 2; cf. B. Neunhauser, *De benedictione aquae baptismalis*, dans *Ephem. Liturg.*, 1930, pp. 466-473; voir aussi : *La prière consécratoire des eaux*, dans *La Maison-Dieu*, 49, 1957, pp. 90 sq.

57. *Dial. c. Tryph.*, 88, 3.

58. *Dial. contr. Luciferianos*, 6 (P. L., 23, 161 *ab*).

59. *De Sacramentis*, I, 17-18 et 22; II, 14; *De Mysteriis*, 10-12 et 19.

60. *De Mysteriis*, 13 et 59.

significatif, car il nous conduit à voir dans le baptême d'eau une régénération des chrétiens par l'action du Saint-Esprit, dont la naissance du Christ dans le sein de la Vierge était la préfiguration[61].

Toutefois une étude plus attentive des textes évangéliques devait conduire à une constatation importante : ce n'est pas pendant le baptême dans l'eau du Jourdain que l'Esprit descend sur le Christ, mais après qu'il eut été baptisé (Luc. 3, 21), lorsqu'il remontait de l'eau (Mat., 3, 16; Mc, 1, 10); dès la première moitié du 2e siècle, au témoignage de saint Jérôme, l'Évangile selon les Hébreux soulignait cet ordre de succession : « Il arriva, *après* que le Seigneur fut remonté de l'eau, que toute la source de l'Esprit-Saint descendit et reposa sur lui[62]... » Comment ne pas voir ici une image de la confirmation qui suit le baptême?

La pensée de Tertullien est parfaitement claire : le baptême prépare la venue de l'Esprit, comme Jean-Baptiste préparait la venue du Seigneur, et la colombe qui descend sur le Christ, comme celle qui apparut après le déluge, baptême du monde, préfigure l'effet de l'imposition des mains[63]. Saint Hilaire tient compte de l'équivalence scripturaire entre l'Esprit et l'onction spirituelle : si les événements se sont succédé comme on sait, c'était, entre autres raisons, « pour que nous sachions que, après la purification par l'eau, l'Esprit-Saint vole aussi sur nous des portes du ciel, que nous sommes inondés d'une onction de gloire céleste, et que, adoptés par la voix du Père, nous devenons fils de Dieu, puisque le sacrement s'accomplit suivant cet ordre pour nous, et que ce dont il est l'image a été préfiguré par des faits réels[64] ». Il ne faut pas, d'ailleurs, en conclure que le rite de la confirmation, selon Hilaire, comportait une onction d'huile; il affirme, au contraire, que le Saint-Esprit se donne « per impositionem manuum et precationem[65] »; mais ce qui, dans le Christ, était une onction spirituelle, l'est aussi en nous.

61. On sait que le rapprochement est traditionnel; cf. *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 199-200; *Essai sur le Sacerdoce des fidèles chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 27, 1951, pp. 13-14.
62. Cité par saint Jérôme, *Comment. sur Isaïe*, IV (P. L., 24, 148).
63. *De Baptismo*, 6-8.
64. *In Matth.*, 2, 6 (P. L., 9, 927).
65. *In Matth.*, 19, 3 (P. L., 9, 1024).

En Orient nous rencontrons le témoignage de Théodore de Mopsueste :

« Ainsi, quand tu as reçu la grâce par le moyen du baptême, et que tu t'es revêtu d'un vêtement blanc resplendissant, le Pontife s'avance, te signe au front et dit : Est signé un tel au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. Parce que Jésus remontant de l'eau reçut la grâce de l'Esprit-Saint, qui, en forme de colombe, vint demeurer sur lui; en suite de quoi il est dit de lui aussi qu'il fut oint de l'Esprit-Saint... il te faut donc toi aussi recevoir alors la consignation sur le front. Et te signant le pontife dit : Est signé un tel, au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint, en sorte que tu aies ce signe et indice que, lorsque furent nommés le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, l'Esprit-Saint aussi est venu sur toi, et que tu en fus oint[66]... »

Cette fois il s'agit bien encore de la confirmation, mais le rite est la consignation, probablement avec le chrême, comme chez Cyrille de Jérusalem. C'est surtout ce dernier qui a développé le sens de cette consignation avec l'huile consacrée : toute la catéchèse 21, la troisième Mystagogique[67], parle ainsi de la confirmation en relation avec la scène du baptême du Christ :

« Le Christ, après s'être lavé dans le fleuve du Jourdain, et avoir communiqué aux eaux le parfum de sa divinité, en sortit, et il reçut une communication substantielle de l'Esprit-Saint; ainsi le semblable reposait sur le semblable. Vous de même, lorsque vous êtes sortis de la piscine aux eaux sacrées, on vous a fait une onction, signe de celle dont fut oint le Christ... c'est-à-dire du Saint-Esprit qui est appelé huile d'allégresse, parce qu'il est cause de l'allégresse spirituelle[68]. »

Si le chrétien par son baptême participe donc à la mort et à la résurrection du Christ[69], par la chrismation il participe à l'onction du Christ au Jourdain : le chrême, en effet,

66. Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchét.*, XIV, 27 (éd. Tonneau, p. 457).

67. Il n'est pas impossible que les catéchèses mystagogiques soient de Jean de Jérusalem, le successeur de Cyrille; toutefois l'enseignement est le même, comme le montrent les nombreux parallèles avec les catéchèses qui sont certainement de Cyrille (surtout : 3, 13-14; 17, 35-36; 18, 33). On considérera donc l'ensemble comme un tout.

68. *Catéch. Mystag.*, III, 1-3 (P. G., 33, 1088-1089).

69. *Ibid.*, 3.

n'est pas un onguent quelconque : par la bénédiction qu'il a reçu, il est devenu ἐνεργήτικον du Saint-Esprit, capable de produire sa présence dans l'âme. Les effets en sont remarquables : libération de la honte qui est un effet du péché; docilité au Seigneur; diffusion de la « bonne odeur » du Christ, et enfin préparation à la lutte contre le démon :

« En effet, de même que le Christ, après son baptême et la descente du Saint-Esprit, s'en alla combattre l'adversaire; ainsi vous aussi, après le saint baptême et l'onction mystique, revêtus des armes du Saint-Esprit, vous combattez la puissance ennemie et vous la surmontez, en disant : je puis tout dans le Christ qui me fortifie[70]. »

Nous retrouvons ainsi l'enseignement de l'Eusèbe gallican, mais cette fois en relation avec la lutte que le Christ va mener, après son baptême, contre Satan. Aussi Cyrille compare-t-il ailleurs cette cérémonie de la confirmation à une levée de troupes, une στρατολογία :

« Tu reçois une puissance que tu ne possédais pas. Tu reçois des armes redoutables aux démons; et si tu ne rejettes pas ces armes, si tu as dans ton âme le sceau, le démon ne s'approchera pas... Si tu crois, non seulement tu recevras la rémission des péchés, mais tu accompliras des choses surhumaines... Le Saint-Esprit demeurera toujours ton gardien et ton défenseur; il aura soin de toi comme de son soldat[71]. »

Qu'on ne pense pas que ces témoignages soient isolés; bien que la distinction des deux rites soit peu claire chez Chrysostome, du moins celui-ci sait aussi que l'un des effets du baptême (considéré comme l'ensemble des rites de l'initiation), chez nous comme chez le Christ, est de nous préparer à la lutte :

« Et puisque tout ce qu'il faisait et supportait était pour notre enseignement, il voulut être conduit au désert et combattre contre le diable, afin que chaque baptisé, s'il a de plus grandes tentations après le baptême, ne se trouble pas, comme d'une chose inattendue; mais qu'il demeure ferme, supportant tout, comme une chose normale. C'est, en effet, pour cela que tu as reçu des armes : non pas pour ne rien faire, mais pour lutter[72]. »

70. *Ibid.*, 4.
71. *Catéch.*, 17, 36-37.
72. *In Matth. Homil.*, 13, 1 (P. G., 57, 207-209). En termes très sem-

Et voici que revient l'image du sceau dont sont marqués les soldats :

« De même que les soldats reçoivent un sceau, de même aux fidèles l'Esprit en impose un; de sorte que si tu désertes tu es noté par tous[73]. »

Saint Hilaire redit en peu de mots le même enseignement :

« Le Seigneur est tenté aussitôt après son baptême, indiquant par cette tentation que les attaques du diable fondent surtout sur nous quand nous avons été sanctifiés[74]. »

Ainsi le rapprochement avec le baptême de Jésus a conduit les Pères à voir dans le confirmé un combattant, un soldat du Christ. On aurait tort toutefois de penser que ce soit l'unique aspect à considérer, car le baptême du Christ au Jourdain est aussi le début de toute sa vie publique et de la prédication du Royaume de Dieu : dans la synagogue de Nazareth Jésus met lui-même en relation explicite l'onction qu'il vient de recevoir avec cette mission d'annoncer l'Évangile aux pauvres... (Luc, 4, 18). Il doit donc en être de même pour les confirmés[75]; on a déjà vu plus haut que ceux-ci reçoivent l'Esprit pour produire des fruits; Cyrille de Jérusalem détaille ces derniers :

« Vous avez été oints sur le front... afin que, le visage découvert, vous puissiez refléter comme dans un miroir la gloire du Seigneur; sur les narines afin que, ayant reçu l'huile sainte et divine, vous puissiez dire : Nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ parmi ceux qui sont sauvés (2 Cor., 2, 15)[76]. »

Sous ces métaphores on entrevoit déjà toute une mission

blables l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, qui a été parfois attribué à Chrysostome, mais est, selon G. Bardy, d'un écrivain barbare et arien (*D.T.C.*, 8, 672) : « Athleta ante certamen ungitur ut luctetur; sic et homo spiritualiter ideo oleo chrismatis ungitur, ut contra diabolum quasi spiritualis athleta luctetur » (*Op. imp. in Matth., hom. V*; P. G., 56, 662).

73. *In 2 Cor. hom.*, 3, 7 (P. G., 61, 417-418).

74. *In Matth.*, III, 1 (P. L., 9, 928 *b*); cf. *In Ps.* 123, 6-7.

75. Le Christ, affirme Théodore de Mopsueste, est venu au baptême pour nous donner un modèle de notre baptême à nous. A partir de ce moment, il n'observe plus les œuvres de la Loi ancienne, mais il « établit l'enseignement de la loi et de la doctrine nouvelles, montra les mœurs qui conviennent à sa doctrine, (mœurs) différentes de ce qu'enseigne la Loi » (*Hom. Catéch.*, VI, 11; éd. Tonneau, p. 153).

76. *Catéch. Myst.*, III, 4. Cette dernière interprétation a été retenue par saint Thomas (III^a, q. 72, a. 2, c.).

de propagation de la vie chrétienne; mais, dès la troisième Catéchèse, Cyrille s'était clairement exprimé :

« Quand tu auras reçu cette grâce, et, de plus, confiant dans les armes de la justice, combats alors, et, si tu le veux, *prêche l'Évangile*. Jésus-Christ était Fils de Dieu, et pourtant il ne prêcha pas l'Évangile avant son baptême. Si le Maître lui-même observait l'ordre normal du temps, comment pourrions-nous, nous ses serviteurs, agir hors de cet ordre ? Jésus commença à prêcher à partir du moment où le Saint-Esprit, sous la forme corporelle d'une colombe, descendit sur lui[77]. »

Le moyen âge héritera de cette doctrine : à deux reprises, Alcuin, que suivront tous les évêques francs répondant à l'enquête de Charlemagne sur le baptême, décrira les derniers rites de l'initiation en ces termes :

« En dernier lieu, par l'imposition des mains, le baptisé reçoit de l'évêque l'Esprit de la grâce septiforme, et l'Esprit-Saint fortifie, *en vue de prêcher aux autres*, celui qui, par le baptême, avait reçu la grâce de la vie éternelle[78]. »

Onction du Saint-Esprit

Si le Nouveau Testament considère la réception de l'Esprit par Jésus comme une onction, il est normal que les Pères de l'Église aient adopté aussi ce terme pour parler de la confirmation. Il ne faut pas toujours en conclure que le rite comportât une onction matérielle, ainsi que le P. Galtier l'a montré pour de nombreuses liturgies occidentales[79]. Toutefois si l'on songe que, dans l'ensemble des cérémonies de l'initiation chrétienne, plusieurs onctions apparaissent, soit avant le baptême d'eau, soit entre celui-ci et l'imposition des mains (quand celle-ci est maintenue), soit après cette dernière; si l'on se rappelle aussi que la consignation, le

77. *Catéch.*, III, 13-14 (P. G., 33, 444 *ab*).

78. Alcuin, *Epist.* 134 et 137 (éd. Duemmler, *Epist. Karolini Aevi*, II, 1895, pp. 203 et 215). Texte repris par de nombreux auteurs; cf. *Le sacerdoce dans le Mystère du Christ*, p. 287.

79. P. Galtier, art. *Imposition des mains*, dans *DTC*, VII, 1302-1393.

signe de croix marqué sur le front, qui deviendra en maint endroit le rite principal de la confirmation, se fait souvent avec de l'huile consacrée, on comprendra qu'il soit souvent difficile de discerner chez les Pères le sens qu'ils donnent à cette onction, et si ce sens concerne la confirmation.

Si nous faisons abstraction de l'onction conférée aux catéchumènes avant le baptême, on peut cependant, croyons-nous, distinguer deux sens principaux de l'onction spirituelle, qui correspondent aux deux interventions de l'Esprit dans le baptême et dans la confirmation. Si, en effet, comme il a été dit, l'Esprit-Saint agit d'abord dans le baptême, comme une force divine qui donne la nouvelle naissance et lave les péchés, il est légitime de parler d'une première onction de l'Esprit, correspondant à celle qui, au sein de la Vierge, a produit l'Incarnation; si, ensuite, l'Esprit est donné dans la confirmation pour procurer les fruits spirituels du combat et de l'apostolat du chrétien, et si ce don doit être mis en rapport avec la descente de l'Esprit sur le Christ au Jourdain, il faudra parler d'une seconde onction.

L'idée d'une double onction terrestre de Jésus apparaît très clairement chez les Pères, même si certains, comme c'est le cas de saint Augustin[80], semblent gênés par ce dédoublement. Par le baptême nous participons à l'onction que le Christ a reçue dès l'Incarnation, et nous devenons dès lors des « oints », des chrétiens, participant à l'onction royale et sacerdotale du Christ-Oint : tel est déjà le sens donné par Tertullien à cette onction qui lui rappelle celle des rois et des prêtres de l'Ancien Testament[81]. Le P. Galtier a groupé de très nombreux textes dans ce sens, indépendamment de l'existence d'un rite matériel d'onction[82].

Mais il faut aussi admettre une deuxième onction spirituelle conférée par la confirmation; cet enseignement est parfaitement clair chez Cyrille de Jérusalem, selon lequel le rite primitif de l'imposition des mains a été remplacé par une triple chrismation[83] qui correspond à l'onction reçue

80. *De Trinitate*, XV, 26, 46 (P. L., 42, 1093).
81. *De Baptismo*, VII; *Apologet.*, III.
82. P. Galtier, art. *Imposition des mains*, dans *DTC*, col. 1360 sq.; cf. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925, pp. 350-352.
83. *Catéch.*, XVI, 26 (P. G., 33, 956); *Cat. Myst.*, III, 1-7 (P. G., 33, 1088-1093).

par le Christ au Jourdain[84]; il faut aussi la rapprocher de celle que reçurent, après avoir été lavés, Aaron et Salomon[85]; c'est donc encore d'une onction royale et sacerdotale qu'il s'agit[86]. Pour Théodore de Mopsueste aussi, le don de l'Esprit reçu par le Christ au Jourdain est une onction[87], et la consignation qui suit le baptême nous en fait participants[88]. De même pour saint Hilaire l'imposition des mains est le signe d'une « onction de la gloire céleste » en rapport avec le même mystère[89]. Enfin, en Orient, tandis que le pseudo-Denys ne fait que mentionner l'onction de la chrismation, en y voyant surtout le signe de la bonne odeur que le chrétien doit diffuser dans le monde[90], les auteurs postérieurs y verront fréquemment une participation à l'onction qui suit le baptême du Christ, et à son sacerdoce royal : on verra surtout dans ce sens Nicolas Cabasilas[91] et Siméon de Thessalonique[92].

Malgré la difficulté fréquente de savoir à quel sacrement rattacher l'onction, surtout quand elle se trouve placée entre le baptême d'eau et l'imposition des mains[93], ce qui précède suffit à montrer qu'un sérieux fondement existe pour affirmer que des chrétiens reçoivent une double onction spirituelle, correspondant aux deux interventions de l'Esprit dans le baptême et la confirmation. Si, dans les deux cas,

84. *Cat. Myst.*, III, 1.
85. *Cat. Myst.*, III, 6.
86. Voir aussi *Catéch.*, 18, 33 : par la chrismation les chrétiens deviennent participant sacerdotalement (ἱερατικῶς) à l'onction du Christ Oint. — Il faut sans doute interpréter dans le même sens les expressions d'Hésychius de Jérusalem, témoin du même rite que décrivait Cyrille : « Si enim ab unctione sacerdos agnoscitur, utique uncti et nos, per mysticum chrisma, quod in nobis est dicimur. Ergo et nos sacerdotes sumus » (*In Levit.*, I, 5-9; P. G., 93, 786 c); cf. *In Isaiam*, 61, 6 (éd. Faulhaber, p. 191) : χρίσμα ἱερατικόν.
87. *Homél. Catéch.*, 14, 27 (éd. Tonneau, p. 457); *In Joan.*, 1, 34 (trad. Vosté, p. 213).
88. *Homél. Catéch.*, 14, 27; cf. plus haut, n. 66.
89. *Comment. in Matth.*, 2, 6 (P. L., 9, 927); cf. P. Galtier, art. *Imposition des mains*, dans *DTC*, VII, col. 1365-1366.
90. *De Eccles. Hier.*, IV, 3, 11 (P. G., 3, 484). Cette idée, déjà présente chez Cyrille de Jérusalem, sera recueillie par saint Thomas.
91. Nicolas Cabasilas, *De Vita in Christo, lib. III* (P. G., 150, 569 sq.).
92. Siméon de Thessalonique, *De Sacro ritu sancti unguenti*, cap. 73 (P. G., 155, 245-248).
93. On sait que le P. Galtier rattache, pratiquement toujours, dans ces cas, le rite de l'onction aux rites du baptême.

on nous parle d'onction sacerdotale et royale, il n'est pas impossible cependant de discerner une distinction, correspondant à un double symbolisme de l'onction déjà signalé par Théophile d'Antioche :

« Ce qui est oint est *agréable* et *utile*... Quel navire pourrait être *utile* et éviter de *se perdre* sans être d'abord oint? Quelle tour ou quelle maison pourraient avoir *bonne apparence* et offrir *bon usage*, tant qu'elles ne sont pas ointes? Quel est l'homme qui, *entrant dans cette vie*, ou se mettant à *lutter*, ne reçoit pas une onction d'huile? Quelle œuvre d'art, quelle parure peut flatter l'œil sans être ointe et rendue brillante?... Pour nous, c'est là l'explication de notre nom de chrétiens : nous sommes oints de l'huile de Dieu[94]. »

Que Théophile ait pensé ou non à un double rite, il est clair, en tout cas, qu'il connaît deux usages de l'onction, un usage de beauté, et un usage d'utilité. Or le premier usage correspond bien à l'effet du baptême, et nous rappelle l'onction des nouveau-nés; le second est plus adapté à l'effet de la confirmation, et à l'onction des lutteurs. Il ne sera pas inutile de rappeler à ce sujet que, dès saint Justin, on expliquait le mot Christ (= oint) par la fonction attribuée au Verbe dans l'œuvre de la Création : il est celui par lequel le Père a orné le monde[95], et la même explication se retrouve chez saint Irénée[96]. Quand à l'onction des lutteurs, elle est mentionnée par saint Augustin et par l'auteur de l'*Opus Imperfectum in Matthaeum*[97].

Nous retrouvons ainsi, à propos de l'onction, la distinction à laquelle nous étions parvenus plus haut entre les deux effets du baptême et de la confirmation.

94. *Ad Autolycum*, I, 12 (P. G., 6, 1041; éd. Sender, p. 70).

95. Saint Justin, *II^e Apol.*, 6 : « Il porte le nom de Christ parce qu'il a été oint et parce que Dieu par Lui a orné l'univers. »

96. Irénée, *Démonstr. Apost.*, 53 : « Il est nommé Christ, parce que par lui, le Père a orné et paré toutes choses » (trad. Smith, p. 82).

97. Saint Augustin, *Tr. in Joan.*, 33, 3; *Op. imp. in Matth.*, hom. 5 (P. G., 56, 662). Cf. J. B. Umberg, *Zum Kampfe geweiht. Vom Sinn der Firmung*, 2^e éd., Innsbrück, 1947. On verra d'autres textes sur la double onction des chrétiens dans P. Galtier, art. *Imposition des mains*, dans *DTC*, col. 1390 sq.

La confirmation et la Pentecôte

Ce n'est pas seulement le mystère du baptême du Christ qui a été rapproché par les Pères de la confirmation; c'est aussi le mystère de la Pentecôte. La descente de l'Esprit sous forme de langues de feu correspond, en effet, dans la vie de l'Église, à sa descente sous la forme d'une colombe au début de la vie publique du Christ.

Déjà saint Justin, sans qu'il soit possible de savoir avec certitude s'il pense précisément à la confirmation[98], rapproche les « dons de l'Esprit » de ces deux mystères : il faut d'abord résumer ici deux chapitres du *Dialogue* avec Tryphon :

La prophétie d'Isaïe, 11, 2, sur les sept dons de l'Esprit concerne le Christ. Les puissances de l'Esprit se reposent sur lui, en ce sens d'abord qu'après lui il n'y a plus d'autre prophète dans le peuple juif, et d'autre part qu'il possède toutes les puissances que les anciens prophètes ne recevraient chacun qu'en partie. Mais à son tour, le Christ communique ces dons à ceux qui croient en lui, selon que chacun en est digne. Les prophéties avaient annoncé cette effusion des dons de l'Esprit, et avaient même précisé que cela n'aurait lieu qu'après l'Ascension (cf. Ps. 67, 18 : *Ascendens in altum... dedit dona hominibus*, et Joël, 2, 28-29, cité par saint Pierre au jour de la Pentecôte). En fait, ce n'est pas que le Christ n'eût pas pu donner ces dons dès sa naissance; et même s'il est venu au Jourdain, si du feu s'est allumé dans le fleuve quand il y est descendu[99], et si, lorsqu'il est remonté de l'eau, l'Esprit est descendu sur lui, ce n'est pas qu'il en ait eu besoin personnellement, pas plus que de s'incarner ou d'être crucifié; c'était pour le salut du genre humain[100].

98. E. C. Ratcliff, *Justin martyr and Confirmation*, dans *Theology*, 51, 1948, pp. 133-139, étudiant *Dial.* 87-88, conclut qu'il s'agit de la confirmation.

99. On a déjà parlé plus haut de ce thème. Cf. C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig, 1940, pp. 182 sq. et 438; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Uppsala, 1942, pp. 30 sq.

100. *Dial. c. Tryph.*, 87-88. En 88, 8, Justin considère comme une nouvelle naissance du Christ le moment où il commence à se manifester aux hommes.

Cet enseignement est à compléter par quelques lignes du chapitre 39 du même ouvrage :

« Ceux qui se font les disciples du nom du Christ et abandonnent la voie de l'erreur, reçoivent aussi des dons, chacun comme il en est digne, lorsqu'ils sont illuminés[101] par le nom du Christ; l'un reçoit l'esprit d'intelligence, l'autre de conseil, un troisième de force, un autre de guérison, ou de prophétie, ou d'enseignement, ou de crainte de Dieu... Et c'est après d'Ascension du Christ au ciel que, selon la prophétie, il devait nous racheter de l'erreur et nous donner ses dons; voici le texte : *Il est monté dans les hauteurs, il a fait captive la captivité, il a donné des dons aux hommes* (Ps. 67, 18; Éph. 4, 8)[102]. »

Or on retrouve cette même suite d'idées chez Tertullien : à son baptême tout l'esprit de prophétie est passé sur le Seigneur[103]; mais d'autre part, ce dernier ne devait faire descendre l'Esprit-Saint qu'après l'Ascension[104]; et cette descente de l'Esprit se perpétue de nos jours par l'imposition des mains[105]. Selon l'auteur du *De Rebaptismate*, au 3e siècle, les Apôtres, déjà baptisés auparavant, n'ont reçu l'Esprit qu'au jour de la Pentecôte, et lui aussi fait le rapprochement avec l'apparition de la colombe au jour du baptême du Christ[106].

Cyrille de Jérusalem, qui rapproche aussi la confirmation de la Pentecôte, constate à ce sujet, avec beaucoup d'autres, que le don de l'Esprit aux Douze était un perfectionnement de ce qu'ils avaient déjà reçu au soir de Pâques[107].

Un témoin très important est saint Augustin : les Apôtres, à la Pentecôte « avaient déjà le baptême, mais ils n'avaient pas encore reçu l'Esprit-Saint »[108]; ils l'ont reçu en ce jour,

101. Cette expression chez Justin signifie les effets du baptême : cf. *I Apol.*, 61, 12-13; 65, 1-2; *Dial.*, 122, 4-5, etc.

102. *Dial. c. Tryph.*, 39, 2-4.

103. *De Baptismo*, X, 5; *Adv. Marc.*, IV, 18; V, 8; *De Orat.*, I.

104. *De Baptismo*, X, 4.

105. *De Baptismo*, VIII, 3. Ici encore le Pseudo-Eusèbe gallican suit la doctrine traditionnelle : *Max. Bibl. Patr.*, t. VI, p. 649.

106. *De Rebaptismate*, 6, 17-18 (éd. Hartel, 3, pp. 75-76, 90-91). Le même rapprochement est indiqué dans Cyrille d'Alexandrie, *Glaph. in Joel.*, 2, 28-29 (P. G., 71, 377-380).

107. *Catéch.*, 17, 35. — *Catéch.*, 17, 12-13; cf. *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 316 sq.

108. *In Ep. Joan. ad Parthos*, VI, 3, 11.

et en même temps, ils recevaient le pouvoir de le donner aux autres, c'est-à-dire d'imposer les mains pour la confirmation[109]. Cet enseignement, fréquemment répété ailleurs[110], conduit saint Augustin, au moins une fois, à rapprocher aussi la chrismation de la Pentecôte, et donc, semble-t-il, à y voir un rite de confirmation[111]. L'auteur n'ignore pas que les Apôtres ont reçu deux fois l'Esprit-Saint, et il rapproche ces deux communications des deux onctions du Christ, à l'Incarnation (celle-ci correspondant à l'onction du baptême) et au Jourdain; il propose aussi — dubitativement — d'y voir le signe du double don de la charité : les Apôtres auraient reçu une première fois l'Esprit pour l'amour du prochain, une seconde fois pour l'amour de Dieu[112]. Cette dernière explication, pas très heureuse semble-t-il, passera chez Grégoire le Grand, et trouvera un certain écho dans la tradition postérieure[113].

Et comme ce dernier auteur voyait dans les vêtements d'écarlate « deux fois teints » (*coccum bis tinctum*, du sacerdoce ancien (Exode, 39, 1) le symbole des deux préceptes de la charité[114], on en viendra à mettre à nouveau les deux dons de l'Esprit en relation avec un double degré de participation au sacerdoce du Christ; de plus, comme on se rappelle aussi que David a été oint deux fois, on y verra le signe d'une double onction royale des fidèles, celle du baptême et celle de la confirmation[115]. Ces rapprochements peuvent nous paraître parfois bien puérils, mais ils sont du moins le témoignage d'une conviction de la pensée chrétienne, et se rattachent à la plus ancienne tradition qui voit

109. *Serm.* 266, 3-4 (P. L., 38, 1226). Cf. P. Galtier, *Onction et Confirmation*, dans *Rev. d'Hist. Eccles.*, 13, 1912, pp. 468 sq.; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925, pp. 300-302.

110. *De baptismo contr. Donatistas*, l. III, c. 16, 21; l. V, c. 20, 28, *De Trinit.*, l. XV, c. 26, 46.

111. *Serm.* 227 (P. L., 38, 1100).

112. *De Trinit.*, l. XV, c. 26, 46.

113. Saint Grégoire, *Hom. in Evang.*, lib. II, hom. 26, 3-4 (P. L., 76, 1198 sq.).

114. Cf. *Moral.*, lib. VI, c. 37, 56, etc.

115. Ces deux rapprochements sont constamment présentés par les auteurs à partir de la fin du 12e siècle : cf. K. F. Lynch, *The Sacrament of confirmation in the early-middle Scholastic period*, New-York, 1957, pp. 1, 4, 7, 19, etc.... Cf. aussi Pierre de Blois, *Serm.* 25 (P. L., 207, 636 ed).

dans la Pentecôte le mystère dont découle notre sacrement; recueilli par saint Thomas, cet enseignement sera repris par le concile de Florence et par le Catéchisme du concile de Trente[116].

Il est possible cependant de penser que certaines indications des Pères n'ont pas été complètement recueillies. Tout d'abord, on a vu plus haut que les auteurs les plus anciens voyaient surtout dans la Pentecôte le signe que l'esprit prophétique, désormais possédé en plénitude par le Christ, était par lui communiqué à son Église; cette donnée n'a pas été souvent exploitée, semble-t-il. De même, on sait que la Pentecôte, dès les débuts du christianisme, a été considérée comme le parallèle de la conclusion de l'Ancienne Alliance et du don de la Loi au Sinaï[117]. Il faudrait donc voir dans la confirmation un sacrement qui constitue ceux qui sont entrés dans le Peuple de Dieu par le baptême, dans une nouvelle alliance et sous une nouvelle Loi, inscrite dans les cœurs comme une exigence de prendre part à la mission de l'Église[118]. Cette conclusion paraîtra d'autant plus significative que, dans la vie de Jésus, son onction au Jourdain a aussi cette même signification : c'est la fin du règne de la Loi ancienne, le début de la manifestation officielle de la Nouvelle Alliance[119]; on en verra le signe dans le fait que Moïse, le législateur de l'Ancienne Alliance n'a pas franchi le Jourdain : cela était réservé à son successeur qui portait déjà le nom du Christ, Jésus, fils de Navé[120]. Il n'est pas impossible, comme tente de le démontrer L. S. Thornton[121], que saint Justin ait vu dans la « nouvelle circoncision » faite par Josué après la traversée du Jourdain, le symbole prophétique de la confirmation, circoncision spirituelle qui

116. Saint Thomas, III^{a}, q. 72, a. 6, c; q. 78, a. 2, ad 1^{m}; *Concile de Florence*, D. 697; *Cat. du Concile de Trente*, *Pars*, II, c. 3, nn. 14 et 19.

117. Cf. *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 41-60.

118. Voir, sous des formules diverses, Grégoire de Nazianze, *Orat.*, 40, 45; 41, 12 (P. G., 36, 421 *d* et 445 *ab*); Chrysostome, *In Matth. Homil.*, I, 1 (P. G., 57, 13-15).

119. Cf. Luc, 16, 16. — On a déjà fait mention de ce point plus haut; cf. Justin, *Dial.*, 87, 2; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 18; *De Orat.*, I; Théodore de Mopsueste, *Catéch.*, VI, 11; Jean Philopon, *Libellus de Paschate* (éd. Walter, Leipzig, 1899).

120. Cf. *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 102-103; 126, 128-130.

121. L. S. Thornton, *Confirmation*, Westminster, 1954, pp. 27 sq.

suit le baptême, et qui est le signe de l'Alliance nouvelle[122]. En tout cas, il faut rappeler ici l'enseignement de Cyrille de Jérusalem, selon lequel le baptême d'eau est un prélude nécessaire à l'alliance entre Dieu et l'homme :

« Partout où une alliance se conclut, partout l'eau est présente. *Après* le déluge, a été conclue l'alliance avec Noé; l'alliance avec Israël à partir du mont Sinaï, mais *après* l'eau, la laine écarlate et l'hysope (cf. Hébr., 9, 19). Élie est enlevé au ciel, mais pas sans que l'eau soit présente : en effet, il traverse *d'abord* le Jourdain, et ce n'est qu'ensuite qu'il est enlevé au ciel par les chevaux... Le baptême est la fin de l'ancienne alliance et le début de la nouvelle[123]. »

Ainsi, dans le nouveau Peuple de Dieu comme dans l'ancien, Pâques et Pentecôte constituent deux étapes nécessaires : à la libération d'Égypte et au passage de la mer Rouge correspond le baptême qui nous libère et nous lave du péché; au Sinaï correspond la confirmation qui scelle la Nouvelle Alliance, inscrite dans nos cœurs par l'Esprit de Dieu, en nous infusant la force divine qui nous rend capables d'en produire les fruits.

Conclusion

Ici devrait s'insérer une étude sur la *sphragis*, sur le sceau spirituel imprimé par la confirmation et qui scelle l'Alliance dans les cœurs des chrétiens; s'il y a un sens ou plusieurs sens de la *sphragis* qui se rapportent indiscutablement au baptême[124], il est certainement aussi un sens qui se rapporte à la confirmation : là, surtout, où celle-ci comportait une *consignation*, il est souvent impossible d'en douter : tel est le cas de tel passage de saint Cyprien, qui voit dans ce sceau un signe de perfectionnement[125]; de même saint Ambroise, qui ajoute à cette idée de perfection celle de puis-

122. Voici les principales références au *Dialogue contre Tryphon* qui concernent ce thème : XII, 3; XVIII, 2; XIX, 2-3; XXIII, 1-5; XXIV, 1-2; XXVIII, 4; XXIX, 1, XLI, 4; XLIII, 2; XLVII, 1; CXIII, 6; CXIV, 4; CXXII, 1-4.

123. *Catéch.*, 3, 5 (P. G., 33, 433).

124. Cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, pp. 76 sq.

125. *Epist.* 73, 9 (*CSEL*, p. 785).

sances nouvelles conférées au confirmé[126], puissances qui font resplendir la foi dans une vie courageuse qui ne se laisse vaincre par aucune difficulté[127].

Il faudrait encore parler de ce qu'implique le mot même de *confirmation*, qui n'apparaît qu'au cours du 5e siècle en Occident[128], mais dont l'équivalent grec βεβαίωσις est attesté dès le 4e siècle en Orient[129] : il y aurait, en particulier, à mettre en lumière le sens de ce mot dans l'Épître aux Hébreux, en relation avec la nouvelle alliance scellée dans le sang du Christ (Hébr., 2, 2; 9, 17). Mais tout cela dépasserait les limites d'un simple article et ce qui précède semble suffire pour une première approximation de l'enseignement des Pères sur la confirmation. On n'y cherchera pas une synthèse spéculative, à laquelle les Pères n'ont pas songé : nous croyons avoir montré que les principaux éléments ont pourtant passé dans la théologie postérieure, surtout dans celle de saint Thomas[130].

Joseph Lécuyer, C. S. Sp.

126. *De Sacram.*, 3, 8; *De Myst.*, 42 (Botte, pp. 74-75 et 121).

127. *De Myst.*, 41 (Botte, pp. 120-121).

128. Le mot *Confirmatio*, appliqué au sacrement, apparaît en Gaule, d'abord au *Concile de Riez* de 439 (Mansi, V, 1192-1193), puis au *Concile d'Orange* de 441, can. 2. On le trouve dans Arnobe le Jeune, *Comment. sur le Ps.* 104 (P. L., 53, 482 *c*).

129. *Constit. Apost.*, III, 16, 3 (le chrême est une βεβαίωσις de la confession de foi); cf. VII, 44, 2 : on demande ici que l'onction rende βεβαίαν et stable dans le confirmé la bonne odeur du Christ. Le mot se trouve très probablement aussi chez Théodore de Mopsueste, *Hom. Catéch.*, VI, 14 : la grâce de l'Esprit-Saint est donnée pour la *confirmation* des biens à venir; le mot syriaque employé ici doit rendre le mot βεβαίωσις de l'original grec, comme le verbe *šarrar* d'où il dérive correspond à βεβαιόω (cf. l'index des mots syriaques dans l'éd. Tonneau, p. 613).

130. On se rendra compte de cette continuité en lisant l'étude de A.-G. Martimort, *La confirmation*, dans *Communion solennelle et Profession de foi*, Coll. « Lex Orandi », 14, Paris, 1952, pp. 159-201. Pour la pensée de saint Thomas, voir l'article de J. Latreille, *L'effet de la confirmation chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue Thomiste*, 1957, pp. 5-28.

LES RITES LITURGIQUES LATINS DE LA CONFIRMATION

En abordant l'étude de la confirmation, il importe de distinguer la question des rites et de leur évolution, celle des significations multiples qu'on leur a prêtées au cours des âges, enfin celle de la valeur qui leur revient réellement en raison soit de l'institution du Christ soit des déterminations successives de l'Église. La première est d'ordre liturgique, la seconde intéresse avant tout l'historien des idées, la troisième est propre à la théologie positive. Le présent essai — le titre l'indique déjà — s'occupera de la première, en se limitant toutefois aux rites de la confirmation de la seule Église latine[1].

Circonscrit de la sorte, le sujet ressortit à l'histoire des cérémonies qui dans les anciennes liturgies de l'Occident font suite à l'ablution baptismale. C'est en effet à l'ensemble ou à une partie des rites postbaptismaux que la tradition tout entière rattache la collation du don de l'Esprit, effet spécifique du sacrement de la confirmation. Malheureusement elle ne l'a pas fait d'une manière uniforme ni avec toute la clarté souhaitable. Le cérémonial complexe et hautement symbolique de l'initiation chrétienne a subi au cours des siècles mainte variation et donné lieu à des interprétations divergentes. De plus, la documentation à notre disposition est d'un maniement délicat : inexistante ou presque pour les deux premiers siècles, elle reste jusqu'en plein moyen âge fort lacuneuse et fragmentaire, tout en nous

1. Sur les rites liturgiques latins de la confirmation, il n'existe pas d'étude spéciale. Il en est beaucoup question dans les ouvrages et articles consacrés à la confirmation en général par P. de Puniet, P. Galtier, J. Coppens et autres.

transmettant sous une terminologie souvent imprécise une pensée théologique peu ferme. Dans ces conditions, on ne saurait prétendre à fournir ici du rituel de la confirmation dans les diverses Églises de l'Occident une description à tout point satisfaisante. Au contraire, il n'y aura pas jusqu'aux grandes lignes qui parfois ne manqueront de netteté et ne prêteront à discussion.

Dès que, au début du 3e siècle, les sources commencent à nous renseigner sur les rites de l'initiation chrétienne, on constate que le rituel postbaptismal de la liturgie romaine diffère de celui de toutes les autres. A Rome et dans les diocèses suburbicaires, les néophytes, après l'acte d'ablution, recevaient de la main d'un prêtre une première onction de chrême; puis ils étaient conduits à l'intérieur de l'église, où l'évêque en personne, après l'imposition des mains et l'invocation de l'Esprit, leur administrait une seconde chrismation. Les autres liturgies ne connaissent qu'une seule onction postbaptismale, suivie de l'imposition des mains.

Bien que les appréciations sur la valeur et l'importance des rites en particulier aient varié beaucoup, le sacrement de la confirmation est régulièrement lié au couple chrismation-imposition des mains. Mais tandis qu'ailleurs le premier de ces rites était la chrismation tout court, à Rome c'était la chrismation réservée à l'évêque, à l'exclusion de celle confiée aux prêtres.

On examinera d'abord le rite romain, qui finit par supplanter entre le 8e et le 12e siècle tous les autres, et dont dérive par voie directe le rituel de confirmation, actuellement en usage dans l'Église latine tout entière. Ensuite on passera à la pratique des anciennes Églises d'Afrique, d'Espagne, de l'Italie septentrionale et de la Gaule. Le tout se terminera par des considérations sur les origines des rites de la confirmation.

*
* *

Le rite romain

Le premier document qui fournit des renseignements sur la liturgie romaine en général et le rite de l'initiation en particulier est la *Tradition apostolique*, communément attri-

buée à Hippolyte. Bien que le texte n'en soit conservé que dans des fragments d'une traduction latine et dans des adaptations grecques et orientales, la *Tradition*, écrite au début du 3e siècle et à Rome même, présente un intérêt considérable. Voici comment elle décrit les cérémonies qui font suite à l'ablution baptismale[2] :

> Ensuite, quand il (le baptisé) est remonté (des fonts baptismaux), qu'il soit oint par un prêtre au moyen de l'huile qui a été sanctifiée, avec ces mots : « Je t'oins de l'huile sainte au nom de Jésus-Christ. »
>
> Qu'il se rhabillent un à un, après s'être essuyés, puis qu'ils entrent dans l'église.
>
> Que l'évêque, en leur imposant la main, prie : « Seigneur Dieu, qui avez rendu ceux-ci dignes de la rémission des péchés par le bain de la régénération de l'Esprit-Saint, envoyez en eux votre grâce, afin qu'ils vous servent selon votre volonté, car à vous est la gloire, au Père et au Fils avec l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen. »
>
> Puis, versant avec la main de l'huile sanctifiée et la mettant sur la tête, qu'il dise : « Je t'oins de l'huile sainte dans le Seigneur, le Père tout-puissant, le Christ Jésus et l'Esprit-Saint. »
>
> Et après avoir fait la consignation sur leur front, qu'il leur donne un baiser en disant : « Le Seigneur soit avec toi. » Et que celui qui a été consigné dise : « Et avec ton esprit. » Qu'il fasse ainsi pour chacun.

A lire ce passage, on s'aperçoit que déjà au début du 3e siècle le rituel postbaptismal romain répondait substantiellement au schème signalé plus haut. On y distingue sans peine les mêmes cérémonies, se succédant dans le même ordre : onction, faite par le prêtre, puis imposition des mains et seconde onction, accomplies toutes les deux par l'évêque. Seule la consignation, qui avec le baiser de paix clôt la solennité, ne figurera plus comme cérémonie distincte au rituel postérieur.

Pour chacun de ces rites, sauf pour le dernier, la *Tradition* prévoit une prière. Mais ici comme partout ailleurs, les formules qu'elle propose ont un caractère purement exem-

2. Cité d'après B. Botte, *Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique* (Sources chrétiennes), Paris, 1946, pp. 51-53.

plaire. Celles des onctions, l'une et l'autre du type indicatif, ne diffèrent entre elles que par la finale, christologique dans la première, trinitaire dans la seconde. L'emploi par la dernière de la forme « Christ Jésus » plaide pour une plus haute antiquité[3].

La formule de l'imposition des mains pose un problème de critique littéraire. Le texte donné ci-dessus est celui de la traduction latine : elle fait mention de l'Esprit-Saint mais ne l'invoque pas. Or deux des versions orientales remplacent cette mention par la prière : « Rendez-les dignes d'être remplis de l'Esprit-Saint. » Comment expliquer cette divergence ? Il nous semble que la seconde leçon est une correction apportée à la première, à une époque très ancienne, peut-être par l'auteur même. La supposition contraire, comme celle d'ailleurs d'une corruption du texte primitif, est peu probable, eu égard à la qualité exceptionnelle de la traduction latine et à la constance avec laquelle toute la tradition, depuis le 3e siècle, associe l'imposition des mains à l'invocation de l'Esprit.

Le cérémonial de la *Tradition apostolique* subira, au cours des siècles, bien des modifications. Toutes cependant seront d'ordre secondaire. Pour s'en convaincre, il suffira de parcourir les principales vicissitudes de chacun des rites décrits ci-dessus.

a) *La première onction.*

La matière dont le prêtre et l'évêque se servent pour oindre les baptisés est appelée dans la *Tradition apostolique* « huile sainte ou sanctifiée » et « huile de l'action de grâces ». Très tôt elle prit le nom de *chrisma* (sens passif) ou chrême[4]. Pendant les premiers siècles, on n'employa à Rome, comme dans le reste de la chrétienté d'Occident, que de l'huile pure. Vers l'an 600, ainsi que l'atteste le sacramentaire gélasien, il devint d'usage d'y mêler un peu de baume[5].

3. Cf. A. Baumstark, *Christus Iesus, ein Altertumskriterium römischer liturgischer Texte*, dans *Studia catholica*, 1 (1912), 44-45.

4. Premières attestations dans saint Jérôme, *Contra Lucifer.*, 9 (P. L., 23, 165 A), et Innocent Ier, *Epist.* 25, *ad Decent. episc.*, 3 (P. L., 20, 555 A).

5. *Sacram. gélas.*, n. 557 (éd. H. A. Wilson, Oxford, 1894, p. 72).

La *Tradition apostolique* ne dit rien sur la manière dont le prêtre devait pratiquer l'onction des néophytes; sans doute qu'au 3e siècle une certaine liberté était encore permise. La tradition postérieure est plus ferme, surtout sur un point : le prêtre ne doit jamais oindre le front[6]. Normalement la chrismation presbytérale était administrée en forme de croix[7], sur le *vertex* ou sommet de la tête : c'est la pratique attestée par tous les sacramentaires et *ordines* romains et qui s'est conservée jusqu'à nos jours. Il y eut cependant des exceptions. Saint Grégoire, par exemple, prescrivit aux prêtres de la Sardaigne d'oindre les baptisés sur la poitrine[8].

La formule de prière d'Hippolyte : « Je t'oins au nom de Jésus-Christ » ne s'est pas imposée. On lui préféra cette autre : « Deus omnipotens, Pater... te liniet chrismate salutis in vitam aeternam »[9], qui figure encore au rituel actuel. Comme cette formule se rencontre déjà, avec toutefois de légères variantes, chez saint Ambroise et d'autres auteurs non romains[10], elle remonte au moins au deuxième siècle, sans qu'elle eût à l'origine la rigidité qu'elle devait acquérir par la suite.

b) *L'imposition des mains.*

A l'exemple de la *Tradition apostolique*, tous les documents romains antérieurs au Pontifical de Durand[11], parlent invariablement de l'imposition « de la main », jamais « des mains ». Ce n'est qu'en se référant au rite apostolique rapporté par les *Actes* qu'ils recourent à la forme plurielle[12]. Les textes sont tellement nombreux et clairs[13] qu'il faut

6. Ainsi déjà Innocent Ier dans sa lettre à Decentius, citée ci-dessus, n. 4.

7. Le mode cruciforme est attesté par saint Léon, *Sermo* 4, 1 (P. L., 54, 149 A).

8. Saint Grégoire, *Epist.*, 4, 9, *ad Ianuar. episc.* (P. L., 77, 677 A).

9. Première attestation dans saint Léon, *Epist.* 24, 6 (P. L., 54, 207 B) : accepistis *chrisma salutis* et signaculum *vitae aeternae.*

10. Voir ci-dessous, p. 69.

11. Voir ci-dessous, n. 26.

12. Cf., par exemple, saint Jérôme, *Contra Lucifer.*, 8 (P. L., 23, 164 A).

13. Premier témoignage littéraire dans Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Novi Test.*, 93 (P. L., 35, 2287 A); liturgique : *Sacram. gélas.*, n. 571 (éd. Wilson, p. 86).

bien se rendre à l'évidence : jusqu'au 13e siècle le geste rituel consistait dans l'imposition de la seule main droite.

Le rite s'appelait souvent *benedictio*[14], en raison de l'invocation de l'Esprit qui était toujours jointe au geste. Anciennement, ainsi que le prouve la leçon amendée de la *Tradition apostolique*, cette invocation était d'une grande simplicité. Dès la seconde moitié du 4e siècle, elle revêt un caractère plus solennel, grâce surtout à l'énumération expresse des sept dons de l'Esprit[15]. Dans les sacramentaires, elle apparaît sous une double forme : l'une qui se termine par la mention du don de crainte, l'autre qui continue par les mots : « et consigna (*ou* iube consignari) eos signo crucis in vitam (propitiatus) aeternam ». Le sacramentaire gélasien et celui d'Angoulême prescrivent la forme brève pour la confirmation solennelle à la veille de Pâques, la forme longue pour la confirmation des malades[16]. Le sacramentaire grégorien d'Adrien Ier[17], suivi par d'autres plus récents, comme celui de Fulda[18], cite uniquement la forme allongée. Le Pontifical romano-germanique[19], le Pontifical romain du 12e et celui du 13e siècle, ainsi que le Pontifical de Durand font de même[20]. C'est cependant la forme brève qui finalement devait l'emporter.

Une particularité de l'invocation de l'Esprit dans l'imposition des mains, c'est sa préférence pour la forme collective. A la différence des formules des autres rites de l'initiation, l'épiclèse de l'Esprit mentionne régulièrement les baptisés au pluriel. Elle n'emploie le singulier que dans le cas de maladie, qui exclut la présence de plusieurs confir-

14. Cf., par exemple, Jean Diacre, *Epist. ad Senar.*, 14 (P. L., 59, 406 D).

15. Déjà en 385 le pape Sirice ordonne de réconcilier les hérétiques « per invocationem solam *septiformis* Spiritus »; cf. *Epist.* 1, *ad Himer. Tarrac. episc.* 1, 2 (P. L., 13, 1132 AB).

16. *Sacram. gélas.*, n. 571 et n. 597 (éd. Wilson, p. 87 et p. 117); *Sacram. d'Angoulême*, n. 762 et n. 2011 (éd. P. Cagin, Angoulême, 1918, p. 58 et p. 139).

17. *Sacram. grégor.*, n. 86 (éd. H. Lietzmann, dans *Liturgiegeschichtl. Quellen*, 3, Munster e. W., 1921, p. 54).

18. *Sacram. Fuldense*, n. 2715 (éd. G. Richter, Fulda, 1912, p. 513).

19. *Pontif. rom.-germ.* (éd. M. Hittorp, Paris, 1610, col. 83 BC).

20. Citations d'après l'édition de M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, 3 vol. (*Studi e Testi*, 86-88), Cité Vatic., 1938-1940 : *Pontif. du XIIe siècle*, c. 32, n. 32, et App. I, 1 (éd. Andrieu, I, p. 247 et p. 289); *Pontif. du XIIIe siècle*, c. 34, n. 2 (éd. Andrieu, II, p. 452); *Pontif. Durand*, lib. I, 1, n. 2 (éd. Andrieu, III, p. 334).

mands[21]. Serait-ce que déjà dans l'ancienne Église romaine, tout juste comme aujourd'hui, le rite consistait, non pas dans un attouchement répété en particulier sur chacun des candidats, mais dans une extension de la main sur le groupe tout entier ? Jusqu'à la fin du 8e siècle, les textes ne permettent pas de décider la question. A partir de ce moment, on trouve des témoignages en faveur de l'une et de l'autre pratique. Selon l'*Ordo romanus XXX B*, dit de Saint-Amand[22], et les Pontificaux romains du 12e et du 13e siècle[23], l'imposition des mains se faisait par contact individuel. Par contre le sacramentaire grégorien de Saint-Éloi[24], le Pontifical romano-germanique[25] et celui de Durand[26] prescrivent une imposition ou plutôt une extension des mains sur tout le groupe des baptisés. Peut-être y eut-il sur ce point depuis toujours pleine liberté d'action. Toutefois, l'emploi constant du pluriel implique qu'au moins à l'origine, c'est-à-dire au moment de la composition de l'épiclèse, l'imposition de la main consistait dans une bénédiction collective de tous les confirmands. Ceci nous reporte à une époque antérieure à la *Tradition apostolique*, puisqu'aussi bien ce document présente déjà la particularité en question.

c) *La deuxième onction et la consignation.*

Au temps d'Hippolyte, l'évêque oint la tête des candidats, puis trace sur le front d'un chacun le signe de la croix. Peu après il y eut fusion des deux rites : il en résulta la chrismation cruciforme du front. Introduite de bonne heure — elle

21. Cf., par exemple, *Sacram. gélas.*, n. 597 (éd. Wilson, p. 117).
22. Citations d'après l'édition de M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. II-IV, textes (*Spicileg. sacr. lovan.*, 23, 24 et 28), Louvain, 1948, 1951 et 1956 : *Ordo XXX B*, n. 55 (éd. Andrieu, II, p. 473).
23. *Pontif. du XIIe siècle*, c. 32, n. 31 (éd. Andrieu, I, p. 247) : imposita manu super capita singulorum; *Pontif. du XIIIe siècle*, c. 34, n. 1 (éd. Andrieu, II, p. 452) : imposita manu super capita singulorum.
24. *Sacram. Saint-Éloi* (P. L., 78, 90 C) : levata manu sua super capita omnium.
25. *Pontif. rom.-germ.* (éd. Hittorp, col. 83 A) : imposita manu super capita omnium.
26. *Pontif. Durand*, lib. I, 1, n. 2 (éd. Andrieu, III, p. 334) : elevatis et super confirmandos extensis manibus.

semble déjà attestée par le pape Corneille en 251[27] — cette innovation s'est conservée sans changement aucun à travers les âges.

Par contre, la prière de la chrismation épiscopale a connu beaucoup de flottements avant de se figer en sa forme actuelle. Le sacramentaire gélasien et ses dérivés[28] présentent une formule d'acclamation : « Signum Christi in vitam aeternam. » Les *Ordines romani XI*, *XXVII*, *XXVIII* et *XXX B*[29], suivis du pseudo-Alcuin, d'Amalaire et de Durand dans son *Rationale*[30], prescrivent une formule trinitaire qui se réduit aux simples mots : « In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. » L'*Ordo XXVIII B* laisse le choix entre cette dernière et la précédente[31]. Le sacramentaire grégorien d'Adrien 1er et celui de Fulda, qui en dépend, ne prévoient aucune formule spéciale à prononcer au moment de la chrismation même[32], mais on n'aura pas oublié[33] qu'ils ajoutent à l'épiclèse de l'Esprit, laquelle précède immédiatement, la formule générale : « et consigna eos signo », etc.

La formule du Pontifical romano-germanique : « Confirmo te in nomine Patris », etc., est parmi les premières à faire mention de l'action du ministre[34]. Après plusieurs tentatives dans le même sens, on réussit la formule composite, qui finira par évincer toutes les autres : « Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris » etc. Bien que dès le 12e siècle, elle figure dans les éditions successives du Pontifical romain[35], la nouvelle

27. Corneille à Fabien d'Antioche, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, n. 15 (éd. Schwartz, p. 621 = éd. Grapin, II, p. 278).

28. Pour les sacramentaires gélasien et d'Angoulême, voir ci-dessus, n. 16; *Sacram. de Gellone*, d'après E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Venise, 1788, l. I, c. 1, art. 18, ordo VI, p. 67.

29. *Ordo XI*, n. 101 (éd. Andrieu, II, p. 446); *Ordo XXVII*, n. 65 (éd. Andrieu, III, p. 361); *Ordo XXVIII*, n. 79 (éd. Andrieu, III, p. 408); *Ordo XXX B*, n. 19 (éd. Andrieu, III, p. 473).

30. Pseudo-Alcuin, *De div. Officiis*, 19 (P. L., 101, 1220 B); Amalaire, *De eccles. Officiis*, I, 27 (P. L., 105, 1053 C); Durand, *Rationale*, VI, de confirmatione (éd. Lyon, 1521, fol. 141v).

31. *Ordo XXVIII A*, n. 15 (éd. Andrieu, III, p. 423).

32. *Sacram. grégor.*, n. 86 (éd. Lietzmann, p. 54); *Sacram. Fuldense*, n. 2715 (éd. Richter, p. 353).

33. Voir ci-dessus, p. 58.

34. *Pontif. rom.-germ.* (éd. Hittorp, col. 83 C).

35. *Pontif. du XIIe siècle*, c. 32, n. 33 (éd. Andrieu, I, p. 247); *Pontif. du XIIe siècle*, c. 34, n. 3 (éd. Andrieu, II, p. 452); *Pontif. Durand*, l. I, 1, n. 3 (éd. Andrieu, III, p. 334). — Sur les vicissitudes

formule ne parvint à s'imposer qu'avec une extrême lenteur. Jusqu'en plein 16e siècle elle connut de nombreuses variantes, et il fallut toute l'autorité de Clément VIII (1592-1605) pour la faire accepter par l'Église universelle.

*
* *

Bien que toutes les autres liturgies d'Occident se trouvent d'accord, contre Rome, pour n'appliquer aux nouveaux baptisés qu'une seule chrismation, chacune n'en possède pas moins ses usages propres. On s'en rend compte en examinant de près le rituel postbaptismal des principales d'entre elles.

Le rite africain

Primitivement le rituel postbaptismal de l'Église d'Afrique comportait trois cérémonies distinctes : la chrismation, l'imposition des mains, la consignation; sur ce point les témoignages de Tertullien et de saint Cyprien sont formels. Pour le 4e et le 5e siècle, on ne trouve citées que les deux premières. Ensuite, jusqu'à la suppression des chrétientés, il n'est plus question que de la seule chrismation.

a) *La chrismation.*

Tertullien appelle *oleum* et saint Cyprien *oleum in altari sanctificatum* l'huile consacrée, dont les néophytes étaient oints au sortir de la piscine[36]. A partir du 4e siècle, on lui donne de préférence le nom de *chrisma* (sens passif)[37], bien

de la formule de l'onction épiscopale, cf. J. Brinktrine, *Zur Entstehung der lateinischen Firmformel*, dans *Theologie und Glaube*, 44 (1954), 51-53.

36. Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 14, 3 (*Corp. Christian. lat.*, 1, p. 455); saint Cyprien, *Epist.* 70, 2 (éd. Hartel, dans *Corp. script. eccles. lat.*, III, 768).

37. Premières attestations dans Optat de Milève, *Adv. Parmen.*, VIII, 4 (P. L., 11, 1090 A); Concile de Carthage (a. 387), can. 36 (Mansi, III, 885).

que ce terme servît depuis longtemps déjà à signifier l'onction elle-même (*chrisma* au sens actif)[38]. Optat de Milève déclare expressément que le liquide appelé *chrisma* ou chrême ne diffère de l'huile naturelle que par sa consécration au nom du Christ[39]. Aussi l'emploi du terme *unguentum*, d'ailleurs très rare, par saint Augustin et d'autres[40] doit-il s'expliquer par l'influence du langage biblique. Plus tard cependant, au 6e siècle, il paraît bien qu'on ait effectivement mélangé à l'huile quelque substance aromatique. En tout cas, un évêque africain de cette époque, dans une description assez détaillée qu'il nous a laissée des cérémonies de l'initiation[41], insiste sur « le délicieux parfum » produit par l'onction[42].

Un nombre notable de textes nous apprend que l'onction se faisait sur la tête, tout juste comme la première chrismation de la liturgie romaine[43]. Il est fort douteux qu'elle ait jamais consisté dans une onction du front[44].

A juger de la pratique générale des Églises, le rite a dû comporter en Afrique comme ailleurs une prière appropriée. Les textes gardent malheureusement à ce sujet un silence pour ainsi dire absolu[45]. Tout au plus la tendance générale à décrire les effets du rite par une transposition sur le plan spirituel des qualités physiques de l'huile[46], suggère-t-elle

38. Tertullien, *De bap.*, 7 (*Corp. Christian. lat.*, 1, 282); saint Cyprien, *Epist.* 70, 2 (éd. Hartel, III, 1078 A); cf. saint Augustin, *In Ioan. Evang. tract.*, 33, 3 (P. L., 34, 1648).

39. Voir ci-dessus, n. 37.

40. Saint Augustin, *De trinit.*, XV, 26, n. 46 (P. L., 42, 1093); voir également ci-dessous, n. 42.

41. Cf. *Sermo* 34, édité dans Caillau, *S. Augustini Opera omnia*, I, Paris, 1842, pp. 194-200. Dans l'exorde (*ibid.*, 195), l'auteur parle de son *sacerdotale officium*, c'est-à-dire de son devoir d'évêque; cf. G. Morin, dans *Miscell. Augustiniana*, Rome, 1930, p. 752.

42. *Ibid.*, p. 199 : ... unctio... quae cum suavi fragrantia... infantium innocentium capita perfundit.

43. Saint Cyprien, *Epist.* 70, 2 (éd. Hartel, II, 768); Optat de Milève, *Adv. Parmen.*, IV, 7 (P. L., 11, 1040 AB); saint Augustin, *Contra litt. Petil.*, II, 103, n. 237 (P. L., 43, 341); Pseudo-Augustin, *Sermo*, Caillau 34 (éd. Caillau, I, p. 199).

44. Voir ci-dessous, p. 64.

45. Le seul texte qu'on pourrait invoquer, à savoir, saint Augustin, *De bapt.*, 5, 28 (P. L., 43, 190) : « Quomodo exaudit homicidam deprecantem... super oleum... », se rapporte plutôt à la bénédiction du chrême.

46. Ainsi déjà Tertullien, *De bapt.*, 7, n. 2 (*Corp. Christian. lat.*, 1, 282) : in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit.

que la formule en usage était des plus simples et se limitait, comme celles d'Hippolyte, à signaler l'action du ministre.

b) *L'imposition des mains.*

Les mentions de ce rite, administré par la seule main droite, sont très fréquentes dans la littérature africaine jusqu'à saint Augustin inclusivement. Si elles ne permettent pas de décider si le geste était individuel plutôt que collectif, elles nous apprennent néanmoins que la prière s'était développée, au cours du 4e siècle, en une invocation de l'Esprit et de ses sept dons[47].

Après saint Augustin, les auteurs, tout en multipliant les références à la chrismation[48], ne font plus d'allusion à l'imposition des mains. L'évêque anonyme, dont nous avons déjà parlé, décrit successivement l'ablution, l'onction et l'eucharistie, sans dire un mot du rite que jadis Tertullien et saint Cyprien avaient célébré comme le sacrement par excellence du don de l'Esprit. Pour déconcertant qu'il soit, ce silence n'est cependant pas, à cette époque, un phénomène isolé : on verra qu'il se répète également pour les liturgies de l'Italie septentrionale et de la Gaule.

c) *La consignation.*

Tertullien et saint Cyprien comptent au nombre des rites postbaptismaux la consignation. L'un et l'autre la distinguent nettement des deux autres, mais tandis que le premier la place avant, le second la place après l'imposition des mains[49]. Dans la suite, on n'en entend plus parler. Les textes de Lactance et de saint Augustin, où l'on serait tenté de la retrouver, ont une portée générale ou se rapportent à la consignation du catéchuménat[50].

47. Cf. saint Augustin, *Sermo* 249, n. 3 (P. L., 38, 1162).

48. Sur la chrismation à cette époque, il serait facile de citer une douzaine de textes au moins, provenant de divers sermons faussement attribués à saint Augustin ou à saint Fulgence, ainsi que des œuvres de Quodvultdeus, de Vigile de Thapse, de Victor de Vite, d'Eugène de Carthage, de Primase et de Verecundus.

49. Tertullien, *De resurr. mort.*, 8, 3 (*Corp. Christian. lat.*, 11, 931); saint Cyprien, *Epist.* 73, 6 et 9 (éd. Hartel, II, 783 et 785).

50. Lactance, *Divinae Instit.*, IV, 26 (P. L., 6, 530 A); saint Augustin, *Sermo* 160, 5, et 174, 3 (P. L., 38, 876 et 942).

La liturgie d'Afrique aurait-elle combiné, à la façon romaine, chrismation et consignation ? Un seul texte, — il s'agit du célèbre passage de saint Augustin : « Quod signum (crucis) nisi adhibeatur... oleo quo chrismate unguntur » [51], — admet à la rigueur une interprétation en ce sens; il est plus naturel pourtant de l'entendre de la consécration préalable du chrême, d'autant que d'après tous les autres textes la chrismation se faisait non pas sur le front mais sur la tête. On remarquera aussi qu'en Afrique, différemment de ce qui se passe ailleurs, les termes *signare*, *consignare* et *consignatio* ne désignent jamais ni la chrismation, ni l'imposition des mains, ni les deux à la fois.

L'argument que d'aucuns ont voulu tirer de l'existence dans l'Afrique du Nord de *consignatoria* n'est pas plus concluant : ces bâtiments, destinés aux cérémonies qui suivent le baptême, ne fournissent pas d'indication sur la façon dont elles y étaient célébrées. On ne sait même pas si le mot *consignatorium* a jamais fait partie du vocabulaire africain. La littérature en tout cas l'ignore complètement.

Le rite espagnol

Les témoignages sur les rites postbaptismaux en Espagne sont plus tardifs que ceux de l'Église d'Afrique. En revanche, grâce surtout au *Liber ordinum*, qui nous fait connaître les usages liturgiques depuis la période wisigothique jusqu'à l'abolition du rite national au 11e siècle, nous sommes beaucoup mieux renseignés sur la manière concrète dont s'y déroulaient les cérémonies de l'initiation chrétienne.

Selon le *Liber ordinum* [52], le baptême proprement dit était suivi de deux rites supplémenaires, à savoir, une chrismation cruciforme du front et une imposition de la main. A l'exception de quelques textes ambigus du 7e siècle, tous les témoignages se laissent aisément ramener à ce schème.

a) *La chrismation.*

Le mot *chrisma*, au sens passif, revient sans cesse sous la plume des auteurs et figure constamment aux canons des

51. Saint Augustin, *In Ioan. Evang. tract.*, 118, 5 (P. L., 35, 1950).
52. *Liber ord.* (éd. M. Férotin, Paris, 1904, pp. 32-34).

conciles, pour désigner l'huile consacrée, destinée à l'onction. Le concile de Braga de 572 apporte la toute première stipulation au sujet du baume à mélanger à l'huile[53].

La chrismation elle-même jouit dès le 4e siècle d'un prestige incontesté. Pacien de Barcelone, qui y rattache formellement le don de l'Esprit, la désigne par le verbe *consignare*[54] et Prudence chante, à plusieurs reprises, les louanges du « sceau du *chrisma* », imprimé sur le front des baptisés [55]. Nul doute que déjà à cette époque elle se faisait sur le front et en forme de croix.

La seule formule connue est celle du *Liber ordinum* : « Signum vitae aeternae quod dedit Deus Pater omnipotens per Iesum Christum Filium suum credentibus in salutem. » Elle est apparentée, au moins par les paroles du début, à celle du sacramentaire gélasien.

Jusqu'au déclin du 6e siècle, rien ne fait supçonner que le rite de chrismation ait jamais différé de celui décrit par le *Liber ordinum*. Il n'en va plus de même avec le 7e siècle. Saint Isidore de Séville rapporte que l'abbé Eutrope († 608) avait demandé par lettre à Lucinianus, évêque de Carthagène « quare baptizatis infantibus chrisma, post haec autem unctio tribuatur[56] ». Lui-même et, après lui, saint Ildephonse de Tolède rappellent qu'il n'est pas permis aux prêtres d'imposer les mains aux baptisés ni de les signer de chrême au front, ces rites étant réservés à l'évêque[57]. Ce faisant, ils ne font que répéter les décisions du concile de Séville de 619[58].

La plupart des historiens ont interprété ces textes comme autant d'attestations d'une infiltration de l'usage romain d'oindre par deux fois les nouveaux baptisés. Mais A. Mostaza Rodriguez, le dernier auteur qui a traité le problème[59], fait justement remarquer qu'en ce cas les textes signalés,

53. Concile de Braga (a. 572), can. 4 (Mansi, IX, 839).
54. Pacien de Barcel., *Epist.* 3, 3 (P. L., 13, 1065 A).
55. Prudence, *Apothéose*, v. 493 (P. L., 59, 964 A), et *Psychomachie*, v. 360-361 (P. L., 60, 50 A).
56. Isidore de Séville, *De viris illustr.*, 45 (P. L., 83, 1106 A).
57. Isidore de Séville, *De eccles. Off.*, II, 27, n. 3-4 (P. L., 83, 825-826); saint Ildeph. de Tol., *De cognit. bapt.*, 131 (P. L., 96, 165 D-166 A.)
58. Concile de Séville (an. 619), can. 7 (Mansi, X, 559).
59. A. Mostaza Rodriguez, *El Problema del Ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanque, 1952, pp. 29-39.

outre qu'ils contredisent ouvertement les prescriptions du *Liber ordinum*, ne s'accommodent pas du témoignage contemporain de Braulion de Saragosse ni d'autres déclarations de saint Isidore et de saint Ildephonse eux-mêmes. Mieux vaut dès lors abandonner l'interprétation courante.

En fait, le passage conservé de la lettre d'Eutrope est trop bref pour qu'on puisse en tirer quoi que ce soit : déjà la terminologie insolite de la phrase et sa construction grammaticale peu correcte[60] éveillent des soupçons. Pour ce qui concerne les déclarations de saint Isidore et de saint Ildephonse, on y verra tout simplement une revendication du droit des évêques aux rites de la confirmation, mais tels qu'ils étaient célébrés en Espagne. Entendues de la sorte, elles ne disent pas que désormais les prêtres ne pourront plus administrer l'unique chrismation et l'imposition des mains traditionnelles, mais qu'il leur est défendu de le faire sans autorisation expresse de l'évêque. Les saints docteurs en conviennent eux-mêmes, puisque, dans le contexte immédiat, ils concèdent que la célébration de la confirmation n'appartient à l'évêque que *potissimum*[61]. C'est également l'idée de Braulion de Saragosse : parlant de la chrismation, — et il est évident par tout le contexte qu'il a en vue l'unique chrismation d'usage en Espagne, — il la réserve à l'évêque, mais en ce sens seulement que les prêtres la pratiqueront « benedictione et iussu quasi de manu episcopi[62] ».

Quant au concile de Séville, son intention n'était pas non plus de changer les usages établis, mais de proclamer que les rites postbaptismaux pratiqués en Espagne relevaient exclusivement de l'autorité des évêques. Le concile ne prétend pas pour autant que le privilège épiscopal était incommunicable. Au contraire, en reprenant l'ancienne ordonnance qui défend aux prêtres de baptiser et de confirmer en présence de l'évêque, il laisse clairement entendre qu'en son absence ils étaient autorisés à le faire[63].

60. On aura noté, en effet, l'emploi curieux de *unctio* après *chrisma* et le pluriel inattendu *post haec*.

61. Isidore de Séville, *De eccles. Off.*, II, 27, n. 3 (P. L., 83, 825 A); saint Ildeph. de Tol., *De cognit. bapt.*, 131 (P. L., 96, 165 D).

62. Braulion de Sarag., *Epist. ad Eug. Tolet.*, 7 (P. L., 87, 407 A).

63. Concile de Séville (a. 619), can. 7 (Mansi, X, 559) : sed neque ... licere presbyteris ... praesente antistite infantem tingere aut signare...

L'ambiguïté des textes provient de ce qu'ils s'inspirent tous de la décrétale d'Innocent Ier à Decentius, laquelle permet aux prêtres romains l'onction du *vertex* mais leur défend l'onction cruciforme du front. Étant donné que, de temps immémorial, les prêtres d'Espagne avaient administré celle-ci, le concile s'est servi de la prescription du pape pour leur rappeler qu'en l'espèce, la coutume ne crée pas le droit. Mais ni saint Isidore, qui présidait, ni aucun membre du concile n'a songé un instant à imposer un dédoublement de l'unique chrismation existante, ni à révoquer l'autorisation de confirmer, laquelle avait toujours été accordée aux prêtres.

b) *L'imposition des mains.*

Le rite de l'imposition des mains n'a pas eu dans la liturgie d'Espagne la même importance que la chrismation. Les mentions en sont rares. Le concile d'Elvire de 300-306 parle bien de *manus impositio* et de *benedictio*, mais il entend par là l'ensemble des rites supplémentaires du baptême[64]. Une soixantaine d'années plus tard, le luciférien qui a remanié les *libri VII de Trinitate* d'Eusèbe de Verceil rattache l'invocation des sept dons de l'Esprit à ce qu'il appelle la *manus impositionis chrismae*[65], « la main de l'imposition du chrême », — formule curieuse, apparentée à l'expression *manus impositio chrismae* de la liturgie gallicane[66] et à la leçon *manus impositionis*, qui répond dans l'original du *Liber ordinum* à *manus impositio*[67].

Après un saut de trois siècles, le rite est cité de nouveau, comme il est dit ci-dessus, dans le canon 7 du concile de

64. Concile d'Elvire (a. 300-306), can. 38 et 77 (Mansi, II, 12 et 18).

65. Anonyme luciférien, *De trinit. libri VII*, l. VII, 20 (*Corp. Christian. lat.*, 11, 97) : Rogo quemammodum septiformem hunc spiritum sapientae et intellectus, spiritum consilii et virtutis, spiritum scientiae et pietatis, spiritum timoris dei *in manu impositionis chrismae* consequi merentur...

66. C'est-à-dire le rite composé de la chrismation et de l'imposition de la main, en usage pour la réconciliation des hérétiques, cf. D. Van den Eynde, *Le deuxième Canon du Concile d'Orange de 441*, dans *Rev. Théol. anc. médiév.*, 11 (1939), 102-103.

67. Voir variantes *Lib. ord.* (éd. Férotin, p. 28, lin. 28 et p. 33, lin. 7) : Finita manus impositionis... Hoc peracto, item imponit ei manus impositionis...

Séville et dans les œuvres de saint Isidore et de saint Ildephonse. Le dernier semble attester que le geste se faisait par attouchement[68].

Le *Liber ordinum* est seul à livrer la formule de l'invocation de l'Esprit. De fait, il en donne deux : l'une pour le baptême *quolibet tempore*, l'autre pour le baptême à la veille de Pâques[69]. Ainsi que la formule romaine, toutes deux sont de forme collective et procèdent par énumération des sept dons; elles sont toutefois, surtout la seconde, beaucoup plus développées.

Le rite milanais

Les documents de la liturgie de l'Italie septentrionale sont peu nombreux mais de première qualité. Le *De mysteriis* et le *De sacramentis* de saint Ambroise et le *Tractatus de baptismo* du pseudo-Maxime de Turin nous font connaître un cérémonial de l'initiation chrétienne qui diffère par plus d'un trait de ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici. En effet, à la fin du 4e siècle, le rituel postbaptismal de l'Église de Milan comprenait : l'onction de la tête, le lavement des pieds et, à la place de l'imposition des mains habituelle, la consignation avec invocation de l'Esprit septiforme. Chez le pseudo-Maxime de Turin, vers 550, on retrouve les deux premiers de ces rites, mais non le dernier.

a) *L'onction de la tête.*

Saint Ambroise n'emploie nulle part le mot *chrisma* pour indiquer la matière de l'onction postbaptismale : par coquetterie littéraire il lui préfère le terme *unguentum*, d'origine biblique, ou même le terme *myron* de la liturgie grecque[70]. En réalité, à Milan et dans le Nord de l'Italie, comme du

68. Saint Ildeph. de Tol., *De cognit. bapt.*, 128 (P. L., 96, 164 C) : ... cum manibus tangitur, spiritualis virtutis operatio designatur. — A noter toutefois que ces mots présentent une paraphrase de Marc, 10, 13. 16.

69. *Liber ord.* (éd. Férotin, p. 33 et p. 36).

70. Saint Ambroise, *De myst.*, VI (éd. J. Quasten, dans *Florilegium Patrist.*, VII, p. 127) et *De sacram.*, III, 1 (*ibid.*, p. 151).

reste dans tout l'Occident, elle s'appelait *chrisma* ou chrême[71]. Encore en plein 6e siècle, l'huile était, paraît-il, employée toujours à l'état pur, sans mélange de matières aromatiques[72].

Saint Ambroise et le pseudo-Maxime sont d'accord pour décrire la chrismation comme une onction de la tête[73]. Ni l'un ni l'autre ne font la moindre allusion au front. Sur ce point, l'usage milanais rejoint la tradition africaine.

Le premier de ces auteurs cite la formule de l'onction. La voici : « Deus Pater omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto, ipse te unguat in vitam aeternam[74]. » On en trouve dans les fragments ariens, publiés par Mai et Mercati, la variante suivante : « Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua, ipse te liniet Spiritu sancto »[75]. Ces formules diffèrent à peine de celle usitée dans la liturgie romaine pour la chrismation du *vertex*.

b) *Le lavement des pieds.*

Le rite remonte au 3e siècle, puisque déjà vers l'an 300 le concile d'Elvire le proscrit pour les Églises d'Espagne[76]. Au temps de saint Ambroise, il était fortement ancré dans les usages milanais. Le saint docteur est toutefois conscient que Rome n'approuvait pas cette pratique locale. C'est pourquoi il en prend la défense, en s'efforçant de lui trouver une valeur sacramentelle[77].

Le pseudo-Maxime de Turin le connaît également. Mais il ne le range pas parmi les vrais *sacramenta* du baptême et l'explique comme une leçon vivante de fraternité et d'hospitalité[78].

71. Rufin d'Aquilée, *Hist. eccles.*, VI, 43, n. 15 (éd. Schwartz, p. 621); Pierre Chrysol., *Sermo* 126 (P. L., 52, 548 AB); Pseudo-Maxime, *Tract.* III *de bapt.* (P. L., 57, 777 D) : ... caput vestrum chrismate, id est, oleo sanctificationis infundimus.
72. Voir texte note précédente.
73. Voir références ci-dessus, n. 70 et n. 71.
74. Saint Ambroise, *De sacram.*, II, 7 (éd. Quasten, p. 150).
75. *Fragm. ariens* (éd. G. Mercati, dans *Studi e Testi*, 7, Rome, 1902, p. 52).
76. Concile d'Elvire (a. 300-306), can. 48 (Mansi, II, 14).
77. Saint Ambroise, *De sacram.*, III, 1 (éd. Quasten, p. 152).
78. Pseudo-Maxime, *Tract.* III *de bapt.* (P. L., 57, 779 B).

Le lavement des pieds s'est maintenu longtemps dans le rituel baptismal de l'Église de Milan. On en trouve encore des survivances aussi tard que le 12e siècle[79].

c) *L'invocation de l'Esprit par consignation.*

La liturgie de l'Italie septentrionale n'a pas associé l'invocation traditionnelle du Saint-Esprit au geste dont elle est régulièrement accompagnée dans les autres Églises. Aussi, ni saint Ambroise ni aucun autre auteur du Nord de l'Italie ne mentionne-t-il l'imposition des mains. Il est vrai que les fragments ariens, publiés par Mai et Mercati, font état des *manupositiones* en usage chez les orthodoxes. Toutefois, immédiatement après, ils se réfèrent successivement au symbole baptismal, aux formules de la chrismation et aux prières de l'oblation eucharistique[80]. Apparemment l'auteur a suivi l'ordre des cérémonies de l'initiation chrétienne. En conséquence, les *manupositiones*, citées en premier lieu, ne se rapportent pas à l'imposition des mains postbaptismales, mais aux exorcismes qui précèdent le baptême.

Plutôt qu'à l'imposition des mains, plusieurs auteurs associent l'invocation de l'Esprit à un rite collateur de ce qu'ils appellent le *signaculum fidei*[81], le *signaculum spiritale*[82] ou « la consignation par le Saint-Esprit »[83]. Saint Ambroise explique, dans son traité *De Spiritu Sancto*[84], qu'à cette consignation spirituelle répond une consignation corporelle et visible. Vu l'insistance et la minutie avec lesquelles le saint docteur décrit chacun des rites de l'initiation, on serait mal venu à voir dans ces expressions autre chose que ce qu'elles disent, notamment une consignation faite sans imposition des mains et sans chrismation.

79. Cf. M. Magistretti, *Beroldus sive Ecclesiae ambrosianae Mediolanensis kalendarium et ordines saec. XII ex codice ambrosiano*, Milan, 1894, p. 112.

80. *Fragm. ariens* (éd. Mercati, p. 52-53).

81. Zénon de Vérone, *Tract.* II, 14 (P. L., 11, 483 B).

82. Saint Ambroise, *De myst.*, VIII (éd. Quasten, p. 129); *De sacram.*, III, 2 (*ibid.*, p. 153), *De Spir. Sancto*, I, 6, n. 79 et 14, n. 149 (P. L., 16, 752 D et 768 C).

83. Pseudo-Ambroise, *Sermo* III *ex cod. Sessor.* (P. L., 18, 134 A).

84. Saint Ambroise, *De Spir. Sancto*, I, 6, n. 79 (P. L., 16, 752 D) : ... quod est utique signaculum spiritale. Nam etsi specie signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur.

La formule de l'invocation elle-même était, à juger de la paraphrase qu'en donnent Eusèbe de Verceil[85] et saint Ambroise, substantiellement identique à celle des sacramentaires romains. Elle en différait cependant par une mention plus solennelle des trois personnes divines. Ce dernier trait a permis à Zénon de Vérone de comparer le *signaculum* qu'elle produit dans l'âme à un denier d'or à l'effigie de la Trinité[86].

Après tous ces témoignages, on reste surpris de voir le pseudo-Maxime de Turin, moins de deux siècles plus tard, passer sous silence le rite de l'invocation de l'Esprit. Il ne traite, en fait de rites postbaptismaux, que de la chrismation et du lavement des pieds. Il était cependant revêtu de la dignité épiscopale[87]. Or à cette époque, le baptême administré par un évêque était toujours suivi de la confirmation. N'en faut-il pas conclure qu'au cours du 6e siècle le sacrement de confirmation était conféré, en certaines Églises au moins, sans invocation de l'Esprit septiforme ?

Le rite gallican

Le rituel postbaptismal de la Gaule transalpine et des régions celtiques de la Grande-Bretagne est très discuté. Tardifs et peu nombreux, les témoignages sont, en outre, souvent irréductibles les uns aux autres. Aussi le schème qu'on peut en dégager manque-t-il d'uniformité et de consistance. Les quatre sacramentaires qui nous restent de l'usage gallican, — ce sont pour la Gaule le *Missale gallicanum vetus* et le *Missale gothicum*, pour l'Irlande le Missel de Bobbio et celui de Stowe, — ne décrivent, comme rites postbaptismaux, que la chrismation et le lavement des pieds. Parmi les témoins littéraires par contre, la plupart se contentent de citer la chrismation, quelques-uns l'impo-

85. *Eusèbe de Verceil, De trinit. libri VII*, l. VII, 20 (*Corp. Christian. lat.*, 11, 97).

86. Saint Ambroise, *De mys.*, VII (éd. Quasten, p. 129) : Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Deus et dedit pignus Spiritus in cordibus vestris. Zénon de Vérone, *Tract.* II, 35 (P. L., 11, 481 A) : sed et denarium aureum triplicis numismatis unione signatum.

87. Pseudo-Maxime, *Tract.* I *de bapt.* (P. L., 57, 772 A).

sition des mains; très peu mentionnent les deux; un seul fait allusion au lavement des pieds; aucun n'énumère toutes les cérémonies à la fois.

a) *La chrismation.*

L'onction de *chrisma* est le rite le mieux attesté de tous. Originairement le chrême était fait d'huile pure, mais à la fin du 6e siècle on voit qu'il était préparé au baume[88].

Comme en Espagne, la chrismation consistait dans une application du chrême au front, en forme de croix. Suggérée déjà par l'emploi indifférent des verbes et expressions *signare*, *consignare* et *chrismate signare*[89], cette manière d'oindre les néophytes est attestée par Venance Fortunat, saint Grégoire de Tours et les Missels de Bobbio et de Stowe[90].

Absolument rien ne suggère que la liturgie gallicane ait jamais dédoublé la chrismation. Au contraire, le célèbre canon 2 du concile d'Orange de 441 s'oppose formellement à la répétition du rite. C'est ce qui ressort avec évidence de la traduction qu'en propose M. Chavasse :

> Aucun des diacres, qui a reçu la charge de baptiser, ne doit aller où que ce soit, sans (emporter avec soi) le chrême, parce que parmi nous il a été admis qu'on ne fasse qu'une seule fois la chrismation. Quant à celui qui au moment du baptême n'aura pas, pour quelque grave motif, reçu la chrismation, on le signalera à l'évêque au moment de la confirmation. Aussi bien partout du chrême lui-même la bénédiction est unique; non pas que cela tranche absolument, mais il s'en suit qu'on ne tiendra pas pour requis de répéter la chrismation[91].

88. Cf. saint Grégoire de Tours, *De gloria mart.*, 41 (P. L., 71, 742 B).

89. Concile d'Orange (a. 441), can. 2 (Mansi, VI, 435); Avit de Vienne, *Epist.* 24 (P. L., 59, 241 A).

90. Pseudo-Venance Fort., *Carm.*, 5, v. 25 (éd. Fr. Leo, dans *Mon. Germ. hist., Auct. Ant.*, IV, 1, p. 383 = P. L., 88, 98 A) : Uncta fronte sacrosancta influunt charismata; saint Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 31 (P. L., 71, 227 A) : delibutusque sacro chrismate cum signaculo crucis; *Missel de Bobbio*, n. 249 (éd. E. A. Lowe, Londres, 1920, p. 75) : Suffundis chrisma in fronte eius; *Missel de Stowe* (éd. G. F. Warner, Londres, 1915, p. 31) : Postquam baptizaretur, oleatur in cerebrum in fronte.

91. Concile d'Orange, *loc. cit.* Cf. A. Chavasse, *Le deuxième Canon*

En détachant ainsi la chrismation postbaptismale de la confirmation, le concile d'Orange a sans aucun doute voulu sauvegarder l'ancienne tradition gallicane de l'unique chrismation. Mais la mesure elle-même constituait, je crois, de la part des évêques appartenant tous au sud-est de la Gaule, une innovation assez hardie. Dans le reste du pays, il ne semble pas qu'elle ait jamais été adoptée. Un concile de Tours, cité par Burchard de Worms et que Mansi date encore du 5e siècle, suppose que les diacres ne pratiquaient pas les rites postbaptismaux. Il enjoint en effet que les évêques devront compléter le baptême, administré par des diacres, *benedictione et confirmatione*, c'est-à-dire, si je comprends bien, moyennant l'imposition des mains et la chrismation[92]. Même dans les diocèses auxquelles elle était destinée, la prescription du concile d'Orange, malgré les rappels de 442 et de 443-452[93], n'a pas dû avoir d'effet durable, à supposer qu'elle en eût aucun. Quand, au début du siècle suivant, saint Césaire d'Arles se rend dans les paroisses rurales *ad oleum benedicendum*, on le voit, à la même occasion, « consigner les enfants »[94], — preuve qu'au diocèse d'Arles chrismation et confirmation allaient toujours de pair.

Les formules de prières, que le ministre récitait en appliquant le chrême, ne nous sont connues que par les quatre sacramentaires. Elles se laissent ramener à deux types. Celles du *Missale gallicanum vetus* et du Missel de Bobbio, ainsi que la première du Missel de Stowe, sont toutes les trois, à quelques variantes près, identiques à la formule déprécative que les sacramentaires romains prescrivent pour la chrismation du *vertex*[95]. Par contre, la formule du *Missale gothicum* et la formule de rechange du Missel de Stowe sont de forme indicative. La première débute en

du Concile d'Orange de 441, Esquisse d'exégèse, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, pp. 119-120.

92. Concile de Tours (5e siècle), ex coll. Burchardi, IV, 90 (Mansi, VII, 950).

93. Concile de Vaison (a. 442), can. 3 (Mansi, VI, 453) et Concile d'Arles, II (a. 443-453), can. 2 (Mansi, VII, 881).

94. *Vita Caes. Arel.*, II (P. L., 67, 1032 A).

95. *Missale gall. vetus*, n. 25 (P. L., 72, 369 D); *Missel de Bobbio*, n. 249 (éd. Lowe, p. 75); *Missel de Stowe* (éd. Warner, p. 31).

effet par les mots : « Perungo te chrismate sanctitatis »; et voici la teneur de la deuxième : « Ungo te de oleo et de chrismate salutis et sanctificationis in nomine Dei Patris et Filii et Spiritus sancti, nunc et per omnia saecula saeculorum[96]. » L'une et l'autre formules, mais surtout celle du Missel de Stowe, rappellent la prière que la *Tradition apostolique* d'Hippolyte propose pour l'onction réservée à l'évêque.

b) *Le lavement des pieds.*

Dans la liturgie gallicane, comme dans celle de l'Italie du nord, le rite du lavement des pieds suivait la chrismation. Les quatre sacramentaires le donnent à cette place. La prière qu'ils y joignent, ainsi que l'explication qu'en fournit saint Césaire d'Arles[97], reconnaissent à la cérémonie la valeur d'un acte de charité fraternelle et d'un engagement à pratiquer la vertu d'hospitalité. C'est exactement le sens que lui attache le pseudo-Maxime de Turin.

c) *L'imposition des mains.*

L'imposition des mains postbaptismale, contrairement à celle qui faisait partie du rite de la réconciliation des hérétiques, a reçu dans la littérature gallicane un traitement de rigueur.

Du 6e au 8e siècle, on n'en trouve pas de trace. Tous les auteurs, évêques ou autres, qui parlent à cette époque des rites de l'initiation, tels que Venance Fortunat, saint Grégoire de Tours, saint Éloi de Noyon et l'abbé Pirmin, mentionnent uniquement la chrismation[98]. Plus grave encore : les sacramentaires gallicans font finir, tous les quatre, le rite de l'initiation par la chrismation et le lavement des pieds, sans dire un mot de l'imposition des mains.

96. *Missale goth.*, n. 261 (éd. H. M. Bannister, Londres, 1917, p. 77); *Missel de Stowe, loc. cit.*

97. Saint Césaire d'Arles, *Sermo* 64 et 204 (éd. G. Morin, p. 276, 11 et p. 778, 12).

98. Pour les citations, voir J. Coppens, *L'Imposition des mains*, Paris, 1925, pp. 338-339.

Pour la période précédente, on est un peu mieux servi. Saint Hilaire de Poitiers emploie l'expression *manus impositio et precatio*, à côté de *orationem et precem*, pour désigner le rite collateur du don de l'Esprit dans le Nouveau Testament[99]. Il est suivi, au 5e siècle, de quatre autres témoins. Le concile d'Orange de 441, qui exclut la chrismation de la *confirmatio*, n'a pu comprendre ce dernier mot que de l'imposition des mains. Celui de Tours, cité par Burchard, attache sans doute le même sens à la *benedictio* supplémentaire du baptême. Gennade de Marseille parle un langage plus clair : il écrit en effet, en toutes lettres, que le nouveau baptisé « reçoit par l'imposition de la main du pontife le Saint-Esprit[100] ». Eusèbe le Gallican se demande, dans son homélie de Pentecôte[101], lequel des deux, l'imposition des mains ou le baptême, est le plus grand sacrement. Au cours de sa réponse, il emploie trois fois l'expression *manus impositio* d'une manière absolue, une fois en lui ajoutant les mots *et confirmatio*; trois fois il la remplace par *confirmatio*, une fois par *benedictio*. Bien qu'il s'étende longuement sur les effets de l'imposition des mains, citant entre autres le don de l'Esprit et le don de la sagesse, il ne laisse soupçonner en rien que la formule en usage contenait l'énumération des sept dons.

Ces quelques témoignages constituent tout le dossier gallican en faveur de l'imposition des mains. En fait de pièces vraiment probantes, il ne contient que les textes de Gennade de Marseille et d'Eusèbe le Gallican. Encore ces auteurs attachent-ils à l'expression *manus impositio*, non pas le sens restreint de rite d'invocation de l'Esprit par opposition à la chrismation, mais celui plus large de rite de confirmation par opposition au baptême d'eau. Sous peine de dépasser les textes, on se gardera donc d'étendre au reste de la Gaule et à toute la durée de l'usage gallican, la pratique et les conceptions attestées par ces deux auteurs.

Il est assurément possible que le silence presque absolu des sources littéraires soit dû au hasard, et que celui des

99. Saint Hilaire, *Comment. in Matth.*, XIX, 3 et X, 3 (P. L., 9, 1024 C et 967 A).

100. Gennade de Marseille, *De eccles. dogm.*, 74 (P. L., 58, 997 C).

101. Eusèbe le Gall., *Hom. de Pentec.* (dans *Maxima Biblioth. Patrum*, Lyon, 1677, VI, 649 CD).

sacramentaires tienne simplement au fait qu'ils ne s'intéressent qu'aux cérémonies et aux prières prescrites pour les prêtres. Il reste néanmoins que le même hasard a joué singulièrement en faveur de la chrismation et que le manque d'intérêt des sacramentaires pour les rites épiscopaux est partagé d'une manière inattendue par des évêques authentiques, tels le pseudo-Maxime de Turin et l'auteur africain du Sermon 34 de Caillau. A tout le moins faut-il admettre que, dans une bonne partie des pays de rite gallican, la cérémonie de l'imposition des mains avait perdu, dès le 6e siècle, l'importance que certains auteurs du 5e étaient encore prêts à lui accorder.

*
* *

L'esquisse qu'on vient de tracer permet de soulever quelque peu le voile du mystère qui couvre toujours la genèse des rites de la confirmation.

En effet, l'identité foncière de ces rites dans les diverses liturgies d'Occident implique qu'ils dérivent tous d'un cérémonial primitif commun, comprenant une seule chrismation, une imposition des mains et une consignation. Compte tenu de la façon dont le christianisme s'est répandu dans le monde latin, le lieu d'origine de ce cérémonial ne peut être que Rome. Ce ne sont cependant pas les premiers documents de la liturgie romaine, mais ceux de l'Afrique qui permettent d'en atteindre la forme la plus archaïque. En effet l'usage romain, attesté dès le 3e siècle, d'oindre deux fois à la suite les nouveaux baptisés, loin d'être originel, est né d'un dédoublement, lequel a dû se produire après la fondation des principales Églises de province. Puisque, d'autre part, Tertullien témoigne que de son temps la célébration du baptême chez les Marcionites ne différait pas de celle de l'Église africaine, le rite primitif est antérieur aux années 130-140.

Peut-on préciser davantage? La plupart des auteurs qui ont écrit sur la confirmation l'ont essayé. D'un commun accord, ils font dériver le rite de l'imposition des mains de l'usage apostolique rapporté par les *Actes*, mais datent la chrismation et la consignation du 2e siècle. En Orient, l'onction se serait affirmée rapidement, au point d'absor-

ber avant le 4e siècle les deux autres rites postbaptismaux. En Occident, par contre, l'imposition des mains aurait maintenu pendant longtemps ses positions initiales : elle n'aurait cédé le pas à la chrismation qu'après une concurrence de plusieurs siècles, au déclin du moyen âge.

Cette explication, toute possible qu'elle soit, présente de graves inconvénients. Elle suppose en effet que les Églises orientales, après avoir pendant un certain temps pratiqué l'imposition des mains transmise par les Apôtres, se seraient avisées de lui substituer, au cours du 2e et du 3e siècles, l'usage de l'onction. C'est pour le moins étrange, et on se demande par quel miracle ces Églises se sont trouvées d'accord pour remplacer une tradition apostolique, consignée dans l'Écriture, par un usage purement ecclésiastique. En fait, aucun texte ne prouve ni ne suggère que l'imposition des mains, telle qu'elle était en usage dans les Églises d'Occident, c'est-à-dire, comme rite distinct, accompagné d'une invocation spéciale de l'Esprit, ait jamais fait partie du rituel baptismal d'une Église d'Orient. Les seuls documents qui la mentionnent, les *Constitutions de l'Égypte*, le *Testament de Notre-Seigneur*, les *Canons d'Hippolyte*, le font sous l'influence de la source qu'ils transcrivent ou remanient. Or cette source est bien connue : elle n'est autre que la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, écrit authentiquement romain.

Au moins, le rite occidental de l'imposition des mains rejoint-il par voie directe l'usage rapporté par les *Actes des Apôtres*? Ici également le doute est permis. Tout d'abord, le rite liturgique n'est pas exactement le même que celui pratiqué par les Apôtres : toute la tradition de l'Occident atteste que le premier était une imposition de la seule main droite; le second au contraire était, au témoignage des *Actes*, une imposition des deux mains à la fois. Ensuite, à juger de la formule de prière transmise par la version latine de la *Tradition apostolique*, le but formel du rite liturgique n'était pas, au moins à l'origine, la collation de l'Esprit. Enfin, le caractère collectif de toutes les formules d'invocation connues implique que, primitivement, l'imposition des mains des Églises d'Occident consistait moins en un rite sacramentel qu'en une prière récitée sur l'assemblée des néophytes.

Hypothèse pour hypothèse, ces indices invitent à concevoir l'usage liturgique de l'imposition des mains autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Plutôt qu'une continuation ou même une imitation de l'usage des Apôtres, n'aurait-elle pas été, en principe, un simple rite de bénédiction, sur lequel s'achevait toute la cérémonie de l'initiation chrétienne ? Identifiée très tôt, à cause de la ressemblance du geste et de la place qu'elle occupait, avec l'usage apostolique, la bénédiction primitive n'aurait pas tardé à se transformer en une invocation formelle de l'Esprit-Saint.

Cette assimilation ne pouvait pas ne pas engendrer la confusion. Elle explique comment le rituel postbaptismal a connu pendant le premier millénaire une même variété d'interprétations que celui de l'ordination dans le second. Elle explique également comment l'imposition des mains, à l'épiclèse si clairement formulée, a pu éclipser dans beaucoup d'esprits le rite plus obscur de la chrismation, tout juste comme l'épiclèse eucharistique a prévalu, dans certains milieux, contre les paroles de l'institution.

On n'en conclura pas pour autant qu'à la différence de l'imposition des mains, la chrismation soit d'origine immédiatement divine. A elle seule, l'histoire des rites est incapable de résoudre une question qui est proprement du ressort de la théologie. Le fait cependant que de toutes les cérémonies de l'initiation chrétienne, la chrismation est la seule qui soit réellement commune à toutes les liturgies d'Orient et d'Occident et qu'avec le temps elle s'est imposée partout comme le rite essentiel de la confirmation, ne laisse pas de créer en sa faveur la présomption d'une antiquité plus haute et d'une valeur fondamentale plus grande.

Damien Van den Eynde, o. f. m.

LA THÉOLOGIE DE LA CONFIRMATION A LA LUMIÈRE DES CONTROVERSES RÉCENTES

Le sacrement de la confirmation a provoqué depuis quelques années, tout particulièrement chez les théologiens anglicans, des études nombreuses, voire des controverses assez vives. L'écho de ces controverses est venu jusque sur le continent, et on peut penser que les théologiens catholiques en profiteront pour approfondir à nouveau l'étude de ce sacrement qui, à vrai dire, avait été jusqu'ici laissé quelque peu dans l'ombre.

Deux problèmes se posent ici, historiques aussi bien que théologiques : 1) l'existence d'un second rite d'initiation, après le baptême, et subsidiairement l'évolution et la dualité de ce rite même; 2) le sens et les effets de la confirmation, qui en font un sacrement proprement dit, distinct et complémentaire du baptême.

Nous n'avons pas l'intention ici d'entrer dans le détail de la controverse; on en trouvera les principaux éléments dans la bibliographie rassemblée à la fin de cet article, ou dans notre article de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 38 (1954), pp. 637-657 : *Sur la théologie de la confirmation*. Nous ne ferons ici qu'indiquer très sommairement les données du problème et proposer les éléments d'une solution[1].

I. Un second rite d'initiation après le baptême

L'Esprit-Saint est donné au baptême (Luc, 3, 16; Jean, 1, 33; 3, 5; Act., 2, 38; cf. Tit., 3, 5); et pourtant les Actes rapportent que quand le diacre Philippe a baptisé des néophytes en Samarie, les Apôtres Pierre et Jean viennent leur imposer les mains, pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit (8, 14-18). De même à Éphèse, quand Paul fait baptiser « au nom du Seigneur Jésus » les disciples de Jean, « il leur impose les mains et l'Esprit-Saint vient sur eux » (19, 5-6).

1. Cet article reprend les pages consacrées à la confirmation dans *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, ouvrage collectif publié par les soins de la Faculté Pontificale de Théologie de Milan, Milano, C. Marzorati, 1957, t. II, pp. 816-824. Nous nous permettons de renvoyer aussi aux notes que nous avons données à la traduction française de la *Somme Théologique*, *Le Baptême et la Confirmation*, nouvelle édition, 1956, pp. 396-407.

Ainsi il y a un double don de l'Esprit en deux gestes sacramentels différents, le baptême d'eau, et l'imposition des mains des Apôtres. (On rapprochera encore Hébr., 6, 4, qui peut être compris comme une allusion aux trois rites successifs, — aux trois sacrements, — de l'initiation. 1 Cor., 12, 13 est moins clair.)

Après ces témoignages de l'usage apostolique, nous nous trouvons, jusqu'au début du 3e siècle, en face d'une « lacune béante ». Les rares allusions qu'on pourrait trouver, par exemple chez saint Justin (*Dial.*, 113-114), resteraient obscures si nous ne pouvions les lire à la lumière des documents postérieurs. Ainsi la *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte, qui décrit le rituel romain du 3e siècle commençant, connaît, après le baptême, le rite de la *consignation*, imposition des mains par l'évêque, et onction d'huile sainte sur la tête, accompagnée du signe de la croix sur le front. En Afrique, à la même époque, Tertullien (*De bapt.*, 8; *De carn. res.*, 8) et un peu plus tard saint Cyprien, font clairement allusion au même rite : imposition des mains de l'évêque pour donner le Saint-Esprit, « sceau du Seigneur » qui consomme l'initiation : ce sont les mots mêmes de saint Cyprien (*Ep.* 73, 9; cf. 72, 7). Saint Ambroise à son tour (Milan, dernier quart du 4e siècle) parle du « signe » ou du « sceau » spirituel (*signaculum*), qu'il met en rapport avec le Saint-Esprit aux sept dons (*Sacr.*, III, 2, 8-10; cf. *Myst.*, 7, 42). Saint Augustin de son côté fait allusion au don de la grâce, signifié par l'onction visible dont l'Église oint les baptisés (*Trin.*, XV, 26, 46; cf, *In Ep. Joann. Tr.*, 3, 5).

En Orient, saint Cyrille de Jérusalem par exemple atteste après le baptême un second rite, l'onction d'huile parfumée (*myron*), symbole de l'onction que le Christ (l' « Oint ») avait reçue, et signe de l'onction de l'Esprit que reçoit le baptisé : « Tandis que le corps est oint du baume visible, l'âme est sanctifiée par le saint et invisible Esprit » (*Cat. myst.*, III, 3). C'est « le sceau de l'Esprit » (*Procatéch.* 17). Plus tard, à Alexandrie, l'autre Cyrille parle, comme de l'eau du baptême et du pain et du vin de l'eucharistie, de « l'huile qui achève la perfection de ceux qui ont été justifiés dans le Christ » (*Comm. sur Joël*, 32).

A vrai dire, quand en tous ces textes nous distinguons ainsi « baptême » et « confirmation », nous le faisons à la

lumière du développement ultérieur de la pratique et de la pensée de l'Église; et cela est tout à fait légitime. Mais en réalité, ni le langage des Pères, ni les liturgies anciennes, ne séparent, ni même ne distinguent, comme deux « sacrements » différents, « baptême » d'une part, et « confirmation » de l'autre. Dans un texte comme celui de Tertullien (*De carn. res.*, 8), et tout aussi bien dans le rituel d'Hippolyte, tout se présente comme un seul rite d'initiation, « la tradition du saint baptême » (Hipp.), rite unique et complexe, qui se déroule d'une seule venue, sans qu'on songe à en distinguer les étapes : « Où finit le baptême? Où commence la confirmation? » (G. Dix). Il faut prendre garde à ce fait pour comprendre les expressions des Pères, qui peuvent prêter à confusion ici, et pour comprendre certaines des questions qui se posent de nos jours. Mais c'est aussi ce fait qui pour une part permettra d'y répondre : le problème des relations entre baptême et confirmation et de leurs effets respectifs s'éclairera si on se rappelle que nous avons affaire à deux étapes d'une même initiation.

Cependant, dans cet ensemble où rien n'est encore séparé, on distingue le rite final, — imposition des mains ou onction, — *qui est réservé à l'évêque*. Que l'on relise la *Tradition* Apostolique, ou un texte comme celui de saint Cyprien (*Ep.* 73, 9) : l'initiation n'est pas achevée, le chrétien n'est pas « achevé », s'il n'a pas été « scellé » par l'évêque, et s'il n'a pas reçu de lui le don de l'Esprit, qui consomme l'initiation (cf. Corneille, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 15).

Il y a donc deux étapes dans l'initiation, le premier degré, par le baptême dans l'eau, et le second, l'achèvement, par le don de l'Esprit, dont la collation est réservée à l'évêque, chef de la communauté chrétienne dans laquelle est introduit le baptisé. Et l'on conçoit aussi comment les circonstances amenèrent à dissocier de l'ensemble ce rite final de perfection. Ce fut sans doute le cas des baptêmes « cliniques » (administrés à des malades alités), dont parle la lettre de Corneille que nous venons de citer, et surtout peut-être la multiplication des églises rurales, confiées à de simples prêtres : dans tous ces cas, le prêtre administrait le baptême, et l'achèvement, la « confirmation », était réservé à l'évêque (Déjà le concile d'Elvire, en 306, can. 38 et 77; et cf. saint Jérôme, *Dial. c. Luc.*, 9). La chose devait être assez

courante au début du 5e siècle pour qu'Innocent Ier rappelle à Decentius de Gubbio que les prêtres qui baptisent ainsi ne doivent pas « consigner » les baptisés par une onction du saint chrême sur le front, pour leur donner le Saint-Esprit : cela est réservé aux évêques, qui détiennent le suprême pontificat. Et le pape en appelle à la coutume de l'Église et à la pratique des Apôtres eux-mêmes, Act., 8, 14-17 (*Ep.* 25, 3).

Nous n'avons pas à suivre ici le développement ultérieur des deux rites et leurs vicissitudes. Il suffira d'avoir montré comment l'Église, en possession dès l'origine d'un rite d'abord complexe et indistinct, a peu à peu pris conscience de ce fait : aux deux étapes de l'initiation du chrétien correspondent deux rites, complémentaires, mais distincts, auxquels la réflexion théologique, s'exerçant sur le donné de sa foi, reconnaîtra tous les caractères de vrais « sacrements » : quand au 12e siècle se fixe de façon définitive la liste des sept sacrements, la confirmation y tient la place qui est la sienne, immédiatement après le baptême, qu'elle vient « confirmer », sceller et achever.

Saint Thomas a montré, avec beaucoup de pénétration et de sens à la fois théologique et historique, comment par les Apôtres ce rite se rattache au Christ (*IIIa Pars*, qu. 72, art. 1) : c'est dans la promesse de l'Esprit qu'il faut chercher l'institution du sacrement. Mais nous n'avons pas à nous arrêter ici à cet aspect du problème.

Onction, ou imposition des mains ?

Les textes que nous avons cités montrent que ce rite n'est pas uniforme : on nous parle tantôt d'imposition des mains, tantôt d'onction avec l'huile sainte (*myron*, chrême). Il importe d'y regarder d'un peu près.

Les Actes, qui sont ici notre principale source d'information pour l'époque apostolique, ne connaissent que l'imposition des mains (8, 17; 19, 6; et cf. Hébr., 6, 2). Il paraît assez hasardeux de vouloir retrouver dans les textes la trace d'une onction à l'âge apostolique (comme en 2 Cor., 1, 21); et aucun document ne justifie le raisonnement du pseudo-Denys, que reprend saint Thomas (qu. 72, art. 2, ad 1m), sur l'usage du chrême par les Apôtres, conjointement avec l'imposition des mains. Celle-ci est un rite très ancien de bénédiction et de consécration, propre à signifier

la prise de possession de l'âme par Dieu et son envahissement par la plénitude de l'Esprit.

L'Occident ne connut longtemps que l'imposition des mains pour le second sacrement de l'initiation. Mais, nous l'avons vu, on y connaît aussi une onction. En Orient, c'est, dans tous les documents dont nous disposons, le rite unique. Ainsi par exemple Origène : « Selon la règle transmise aux Églises, nous avons été baptisés dans ces eaux visibles et dans ce chrême visible » (*In Rom. Comm.*; V, 8; on remarquera que l'eau et le chrême constituent un seul et même baptême). Les Pères commentent abondamment le sens de cette onction : ainsi par exemple saint Cyrille de Jérusalem (*Cat. myst.*, III). Elle est le symbole de l'effusion du Saint-Esprit (par exemple Isaïe, 61, 1; Luc, 4, 18; 2 Cor., 1, 21; 1 Jean, 2, 20, 27). Surtout, elle rappelle que le Christ fut *oint* (*christos*) de la plénitude de l'Esprit, et elle signifie que cette plénitude de l'Esprit qui est dans le Christ est communiquée au chrétien (*christianus*) par le rite du sacrement. « Le Christ a été oint d'une huile spirituelle d'allégresse (cf. Ps. 44, 8). ... Vous, vous avez été oints du *myron*, communiant et participant au Christ. ... Vous qui avez reçu ce saint chrême (*chrisma*), vous vous appelez chrétiens (*christianoi*)... » (Cyr. de Jér., *Cat. myst.*, III, 2, 5).

D'Orient, l'onction passa en Occident, et cela dut se faire assez tôt, puisque la *Tradition apostolique* la signale à Rome au début du 3e siècle, conjointement avec l'imposition des mains et la signation. En Afrique, au début du 4e siècle, saint Augustin parle de l'onction du chrême, et du *sacramentum chrismatis*. Dès le 5e siècle, l'onction est devenue le rite essentiel de la confirmation; ainsi en témoigne par exemple la lettre d'Innocent Ier à Decentius de Gubbio, que nous avons déjà citée. Il est inutile d'en suivre plus loin les témoignages; il est bien visible par exemple que pour saint Thomas l'onction est le rite propre et unique de la confirmation (qu. 72, art. 2).

Bien que les textes ici soient muets, on entrevoit comment cette onction a pu s'introduire dans le rite de la confirmation, en vertu du symbolisme que nous venons de dire, et, peut-être, par une sorte de dédoublement de l'onction post-baptismale. Mais le théologien ne peut manquer de s'interroger sur ce déplacement du rite : d'abord juxta-

posées, semble-t-il, à l'imposition des mains, l'onction et la signation se sont substituées à elle pour devenir le rite essentiel, l'imposition des mains étant en fait, et malgré le texte du Code (can. 780), comme absorbée par l'onction.

Mais le Christ n'a-t-il pas institué ce sacrement avec sa « matière » et sa « forme », et celles-ci ne doivent-elle pas demeurer immuables ? Le problème se pose dans les mêmes termes pour d'autres sacrements, et on peut faire appel ici à un principe de solution très général. Ici aussi nous avons affaire à un cas particulièrement intéressant de ces modifications profondes qui ont pu intervenir dans le rite des sacrements, l'Église usant de la liberté que lui a laissée le Christ d'adapter un signe expressif au don de l'Esprit qu'il avait promis. Signe sensible de la plénitude de l'Esprit, ce fut d'abord, pour les Apôtres, le miracle de la Pentecôte (cf. qu. 72, art. 2, ad 1[m]), puis l'imposition des mains, puis l'onction. L'essentiel, c'est que demeure la *relation* entre un signe expressif et la grâce signifiée. Cette explication, qui est celle de Jean de Saint-Thomas, est la seule qui permette théologiquement d'échapper à d'inextricables difficultés. Mais n'importe quel signe n'est pas apte à signifier n'importe quelle grâce. C'est l'usage de l'Église, la *consuetudo Ecclesiae*, à laquelle saint Thomas reconnaît une telle autorité dans le domaine sacramentaire, qui comble l'indétermination dans laquelle le Christ a laissé la matière de tel sacrement, et qui choisit, non sans quelques variations, celle qui paraît la plus adaptée. Au demeurant, l'onction d'huile était apte, aussi bien que l'imposition des mains, à signifier la plénitude de l'infusion de l'Esprit (qu. 72, art. 2). Les sacrements ne seraient pas des sacrements s'ils n'avaient pas quelque ressemblance naturelle avec la réalité dont ils sont les sacrements (Aug., *Ep.*, 98, 9).

II. — Le sens et les effets de la confirmation

Quel rapport y a-t-il entre le baptême et la confirmation ? La question a été, et est encore, vivement débattue, spécialement parmi les théologiens anglicans. Il n'est pas inutile d'en dire un mot, en dehors de toute préoccupation d'actualité, et la réponse qui pourra être donnée à cette question peut en retour aider à comprendre quelle est la grâce propre et quels les effets de la confirmation.

Le baptême chrétien est « baptême dans l'Esprit-Saint » (Marc, 1, 7), nouvelle naissance « dans l'eau et l'esprit » (Jean, 3, 5). Au baptême, le néophyte reçoit l'Esprit-Saint. Il serait facile de citer de nombreux textes patristiques et liturgiques qui l'affirment sans ambages. Ainsi le *Rituel Romain*, lors de l'onction d'huile avant le baptême : « Va-t'en, esprit immonde, et cède la place à l'Esprit-Saint Paraclet » (formule récente en sa teneur actuelle, mais qui s'inspire de formules anciennes analogues), ou lors de l'onction de chrême après le baptême : « Que le Dieu tout-puissant... qui t'a régénéré d'eau et d'Esprit-Saint... » (formule qui s'inspire de Tite 3, 5, et qui est déjà dans saint Ambroise (*Sacr.*, II, 7). D'autre part, et la tradition est ici tout aussi unanime, la confirmation est le don de l'Esprit-Saint : après les textes des Actes auxquels nous nous sommes déjà référés à plusieurs reprises, il suffit de citer Innocent I^er^ (voir ci-dessus, p. 82), et la formule du *Pontifical Romain* : « Envoie sur eux du haut des cieux ton Esprit-Saint Paraclet aux sept dons. »

On est donc tenté de poser ce dilemme : ou le Saint-Esprit est donné au baptême, qui suffit par lui-même à l'initiation du chrétien, et la confirmation n'est plus qu'un rite accessoire dont on ne voit pas très bien la valeur, — ou la confirmation donne le Saint-Esprit, qui n'a pas été donné dans le baptême d'eau, lequel est incomplet et insuffisant sans ce complément qu'apporte la confirmation. « Ou le Saint-Esprit intervient au baptême, ou il n'intervient pas. Dans le premier cas, la confirmation est inutile, dans le second elle est nécessaire absolument » (Dom B. Botte). C'est ainsi en effet que posent le problème, pour le résoudre d'ailleurs en des sens opposés, D. Gr. Dix et G. H. W. Lampe (voir bibliographie). Dix en particulier ne reconnaît au baptême qu'un effet négatif de rémission des péchés, pour réserver à la seule confirmation le don de l'Esprit et l'infusion de la grâce. Il pense pouvoir par là justifier et ranimer le sens et la pratique de la confirmation.

Mais on aurait tort de se laisser enfermer dans ce dilemme, et d'oublier que d'un sacrement à l'autre il y a non pas opposition, mais continuité, et développement d'un même processus de sanctification. Selon l'enseignement de Jésus et des Apôtres, le baptême donne déjà le Saint-Esprit, et suffit

par lui-même, non seulement à remettre le péché, mais à donner la grâce. Ne réalise-t-il pas l'incorporation du néophyte au Christ mort et *ressuscité*? Et la vie nouvelle en laquelle nous sommes engendrés n'est-elle pas une vie *dans l'Esprit*, qui suppose le don de la grâce et de l'Esprit-Saint? Mais s'il donne le Saint-Esprit, le baptême attend et appelle cet achèvement et cette plénitude qui font du baptisé un « parfait chrétien », parfait, non pas au sens moral du mot, mais, si l'on peut dire, au sens ontologique, c'est-à-dire, achevé dans son être de chrétien, et revêtu, à l'imitation du Christ et en dépendance de lui, de la plénitude de l'Esprit. Les circonstances qui ont conduit l'Église à séparer les deux sacrements de l'initiation, ont pu sembler laisser un peu dans l'ombre la confirmation, mais elles ne sont pas une « dissociation », encore moins une « désintégration » du rite. Si on n'oublie pas l'unité primitive de la « tradition du saint baptême », on voit à quel point sont liés, et tous deux nécessaires, les deux sacrements, comme les deux étapes inséparables d'une unique croissance dans le Christ[2].

Si, après le don de l'Esprit au baptême, il en est un autre lors de la confirmation, quel est le caractère propre de ce don nouveau, de cette seconde « mission » du Saint Esprit, qui achève l'initiation du chrétien, et en fait, au sens le plus fort du mot, un chrétien « parfait »? Répondre à cette question en essayant de préciser ce caractère, permettrait de « rendre raison » de l'existence de la confirmation comme sacrement distinct du baptême, et de sa relation à celui-ci.

On pourrait, semble-t-il, exploiter un rapprochement qui a été mis en bonne lumière par A.-G. Martimort et par L. D. Thornton (voir bibliographie), rapprochement entre le Christ et le chrétien. Tout ce qui se passe dans le chrétien est à la ressemblance et en dépendance de ce qui s'est passé dans le Christ. Or, il y a eu pour le Christ une double

2. Il serait à notre avis inexact de dire que si le baptême donne le Saint-Esprit, c'est parce qu'il comporte un « vœu » de la confirmation, et de penser qu'entre le baptême et la confirmation il y a le même rapport qu'entre le baptême de désir et le baptême d'eau, ou qu'entre le « vœu » du sacrement de pénitence et la confession. Le rapprochement est illusoire, et reviendrait à dire que le baptême est insuffisant par lui-même et ne donne le Saint-Esprit qu'en référence à la confirmation, et même à laisser entendre que le baptême n'est pas un sacrement, pas plus que le baptême de désir et le « vœu » de la confession ne sont des sacrements.

mission de l'Esprit, ou, si l'on préfère deux « onctions ». L'une, lors de la conception virginale, l'a constitué en son être de Fils de Dieu (cf. Luc, 1, 35; Matth., 1, 20) : onction royale et sacerdotale. L'autre, lors du baptême dans le Jourdain (Matth., 3, 16-17), signifie pour Jésus l'acceptation de sa mission de « Serviteur souffrant » et de Messie rédempteur : onction prophétique. Il en va de même pour le chrétien : un premier don de l'Esprit, dans l'eau du baptême, le fait naître à la vie chrétienne (Jean, 3, 5), et l'incorpore au Corps mystique (1 Cor., 12, 13). Puis une seconde mission de l'Esprit l'équipe de tous les dons nécessaires pour vivre en plénitude la vie du corps, pour répondre à sa mission dans l'Église, et pour offrir le culte en esprit et en vérité dans le Temple véritable qui est le corps du Christ.

On pourrait trouver en saint Thomas (qu. 72, art. 1, ad 1[m]) une lointaine esquisse de cette analogie entre le chrétien et le Christ. Et il est facile de la rapprocher, sans faux concordisme, de l'analogie avec le développement de la vie humaine, selon laquelle le Docteur Angélique organise sa synthèse sacramentaire, et dans laquelle il situe respectivement baptême et confirmation. C'est bien d'une naissance et d'une croissance qu'il s'agit, du passage de l'enfance à l'âge adulte : le nouveau-né est bien un homme, à qui il ne manque rien de ce qui constitue son être d'homme, mais pour qu'il puisse vivre et agir pleinement en homme, il lui faut encore croître et devenir « homme fait ». Ainsi le baptisé est-il vraiment chrétien, à qui il ne manque rien de son être de chrétien; en particulier il a reçu le Saint-Esprit; mais il lui faut encore parvenir à la plénitude de l'âge adulte dans le Christ, de même que lors du baptême dans le Jourdain fut manifestée en Jésus la plénitude de l'Esprit qu'il avait reçu. Et comme cette descente du Saint-Esprit sur Jésus inaugura sa mission publique, la confirmation donne au chrétien, devenu spirituellement un adulte, le pouvoir et la mission d'agir au dehors, de proclamer et de défendre sa foi, « quasi ex officio » (qu. 72, art. 2, art. 5 et ad 1[m], etc.). Ainsi on doit tenir ces deux affirmations, qui ne sont pas contradictoires : le baptême suffit au salut; et pourtant la confirmation est nécessaire au salut (qu. 72, art. 1, ad 3[m]), car « c'est l'intention de la nature que tout homme qui naît parvienne à l'âge parfait » (art. 8).

Aussi est-il normal de parler ici d'une grâce de *force*. Sans doute le texte du « pape Melchiade » sur lequel s'appuie ici saint Thomas et avec lui toute la théologie classique, est-il apocryphe[3], et il est trop facile d'épiloguer sur la faiblesse d'une théologie construite sur une base aussi fragile. Mais, comme l'a bien montré A.-G. Martimort, la tradition ancienne, indépendante de « Melchiade », attribue à la confirmation le don de la force, parce que cette onction du Saint-Esprit est l'onction qui fait les prophètes et les martyrs, et qu'elle arme le chrétien pour le témoignage. On se contentera ici de citer les *Constitutions Apostoliques* (Syrie ou Constantinople, fin du 4e siècle), qui définissent la confirmation comme « la réception du Saint-Esprit *comme témoin* » (III, 17). La grâce de la confirmation est une grâce de force, qui prépare le chrétien à « confesser courageusement la foi du Christ, et à manifester ouvertement qu'il est chrétien » (qu. 72, art. 9; cf. art. 5, ad 1m et 2m, etc.). On le voit, non seulement saint Thomas a tiré le meilleur parti d'une documentation insuffisante (L. Bouyer), mais la tradition dont il est l'héritier est plus large et plus solide que le seul texte de « Melchiade ».

On pourrait aboutir à des conclusions analogues en partant du *caractère* de la confirmation, et en le comparant à celui du baptême. La confirmation, qui ne se réitère pas plus que le baptême, imprime elle aussi un caractère, « le sceau ineffable de l'Esprit » (Cyr. de Jér., *Procatéch.*, 17). Il s'agit de définir, dans le cas de la confirmation, cette *spiritualis potestas* qui constitue le caractère sacramentel. On le sait par ailleurs, cette puissance spirituelle, ordonnée à des actions sacrées, aux actes du culte chrétien, est participation au sacerdoce du Christ. Saint Thomas (qu. 63, art. 6) avait dit que la confirmation, comme le baptême, donne à l'homme le pouvoir de recevoir les sacrements de l'Église. Ailleurs (qu. 72, art. 5), il dit qu'elle donne pouvoir « pour certaines actions sacrées autres que celles dont le baptême lui donne le pouvoir » (il ne précise

3. On sait que le texte attribué par saint Thomas au « pape Melchiade » vient d'une homélie sur la Pentecôte d'un évêque gaulois du 5e siècle, que Dom G. Morin a proposé d'identifier avec Fauste de Riez. Au 9e siècle, le compilateur des « Fausses Décrétales » s'en empara pour l'attribuer à un pape « Melchiade » qui n'a jamais existé. Des Fausses Décrétales, le texte passa dans le *Décret* de Gratien, et de là dans les *Sentences* de Pierre Lombard, de qui le tenait saint Thomas.

d'ailleurs pas quelles sont ces actions), — et il présente la confirmation comme une puissance *active* : « combat spirituel », « lutte contre les ennemis de la foi », « confession publique du nom du Christ ». Puissance passive, puissance active ? Cajetan a essayé de concilier ces deux affirmations, en disant qu'il ne s'agit pas d'une puissance « purement passive », mais que le confirmé est apte à recevoir les sacrements « parfaitement, librement et fermement ».

Cette explication, qui s'en tient à la réception des sacrements, n'est peut-être pas absolument satisfaisante, et ici le théologien peut être amené à chercher plus loin. On pourrait dire que si le caractère du baptême est un caractère *passif*, et celui de l'ordre du sacerdoce un caractère *actif*, celui de la confirmation habilite à un rôle *actif*, non pas sans doute dans l'administration des sacrements et dans la participation à l'activité hiérarchique de l'Église, mais dans la défense et la propagation du culte chrétien. Le culte est témoignage et protestation de la foi. Or, le confirmé est apte à professer publiquement cette foi dans le culte, — et d'autre part, en confessant cette foi devant les incroyants ou les ennemis de l'Église, il défend aussi le culte de l'Église. La profession et la défense de la foi sont ainsi des *actions sacrées*, et par là la confirmation se rattache à la doctrine générale du caractère.

Faut-il parler ici, comme on le fait parfois, d'un « sacrement de l'Action catholique » ? Cette idée se réclame moins de la tradition des Pères et des Docteurs et d'une théologie de la confirmation que du désir, légitime sans doute, de trouver à l'Action catholique un statut sacramentel et de la rattacher à une « ordination ». De la sorte, comme le sacerdoce hiérarchique est conféré par une ordination, la participation à l'apostolat hiérarchique serait, elle aussi, conférée par une « ordination ». Il est bien vrai que le confirmé, parvenu à sa stature adulte et à la pleine virilité chrétienne, aura à proclamer la vérité de l'Évangile et à en témoigner *quasi ex officio*. Mais aller plus loin, et voir dans la confirmation une « ordination » en vue de l'Action catholique, comme l'imposition des mains « ordonne » le nouveau prêtre à son ministère sacerdotal, nous semblerait jouer sur les mots et faire violence aux réalités mêmes[4].

4. Il est bon de remarquer que les documents pontificaux sur l'Action

Par tout cela on voit enfin comment échapper au dilemme dans lequel certains se laissent peut-être trop facilement enfermer. Le Saint-Esprit est donné au baptême; il fait du néophyte un vrai chrétien, capable d'entrer « dans le royaume de Dieu (Jean, 3, 5), auquel sont ouvertes les portes du ciel (qu. 69, art. 7); mais, sans que pour autant le baptême soit insuffisant, ou n'ait qu'un effet négatif, le Saint-Esprit est encore donné à la confirmation, qui fait du baptisé un chrétien « parfait » et adulte. Sans être absolument indispensable au salut (qu. 69, art. 7), la confirmation est cependant nécessaire pour donner au baptême son achèvement normal : aussi faut-il la conférer même aux petits enfants en danger de mort, pour qu'à la résurrection ils apparaissent dans l'état de l'homme parfait dont parle saint Paul, à la mesure de la pleine stature du Christ, et pour qu'ils reçoivent au ciel une gloire plus grande (qu. 72, art. 8, ad 4^{m}). Du baptême à la confirmation il y a ce lien étroit et cette continuité que manifestait l'unité du rite ancien; mais le don nouveau de l'Esprit-Saint et la grâce propre de croissance et de virilité qu'apporte la confirmation, justifient l'existence d'un second sacrement de l'initiation, distinct et complémentaire du baptême : « Là où se rencontre un effet spécial de grâce, il y a un sacrement spécial » (qu. 72, art. 1). Les controverses auxquelles nous avons fait allusion n'auront pas été inutiles si elles amènent les théologiens à approfondir la conception qu'ils se font des effets et du sens de la confirmation. Et on ne peut que laisser entrevoir quel bénéfice ce sera pour la pastorale et pour la formation de chrétiens « adultes », que de mettre en meilleure lumière le rôle de la confirmation dans la vie chrétienne et dans l'économie de notre salut.

P. Th. Camelot, o. p.

catholique n'ont guère insisté sur la confirmation. On ne peut citer que la lettre de Pie XI au Patriarche de Lisbonne (10 novembre 1933), qui d'ailleurs rattache au baptême également le devoir de l'apostolat.

Bibliographie

Parmi les travaux récents, nous citerons :

J. Daniélou : *Bible et Liturgie*, Paris, 1951. Ch. III : « La Sphragis », pp. 76-96; ch. VII : « La Confirmation », pp. 156-173.
Nombreux textes patristiques.

A.-G. Martimort : *La Confirmation*, dans *Communion solennelle et Profession de Foi*, Paris, 1952.

Partant de l'Écriture, montre le sens et la finalité de cette seconde mission du Saint-Esprit qu'est la confirmation, sacrement spécial, « sacrement de la force et de la lutte », spécifiquement distinct du baptême.

P. Anciaux, A. Verheul, J. Rabau : *Christo signati*. Comité de pastorale liturgique de l'archidiocèse de Malines, 1954.

(*Le sacrement de confirmation* [P. Anciaux] : selon la tradition vue dans l'ensemble de son développement, la confirmation est le sceau et l'achèvement de l'initiation chrétienne, et le renouvellement du don de l'Esprit en vue de l'action dans le monde. — *Histoire du rituel de la confirmation* [A. Verheul]. — *La cérémonie de la confirmation* [J. Rabau].)

L. Bouyer : *La signification de la confirmation*, dans *La Vie Spirituelle, Supplément*, 29 (1954), pp. 162-179.

Influencé par G. Dix (voir ci-dessous), met en relief l'unité ancienne de tout le rite baptismal; voit dans la confirmation le sceau de l'initiation et écarte l'*augmentum gratiae* et le *robur ad pugnam* de la tradition postérieure.

P. de Vooght : *Discussions récentes sur la confirmation*, dans *Paroisse et Liturgie*, 1954, 6, pp. 409-413.

Résume le débat qui oppose L. Bouyer (« sceau de l'initiation »), et A.-G. Martimort et P. Anciaux (« renouvellement de l'Esprit en vue du témoignage »).

B. Luykx : *Théologie et Pastorale de la Confirmation*, dans *Paroisse et Liturgie*, 39 (1957), pp. 180-201; 263-278.

Observations de caractère pastoral, fondées sur l'étude d'un sacrement sur lequel la théologie est loin d'avoir dit son dernier mot.

J. Latreille : *L'adulte chrétien, ou l'effet de la confirmation chez saint Thomas*, dans *Revue Thomiste*, 57 (1957), pp. 5-28 (*à suivre*).

Regroupe les textes de saint Thomas : la notion d' « âge parfait » est une formule synthétique, qui désigne l'effet principal de la confirmation et son caractère social.

Quant aux publications anglicanes, outre d'innombrables articles historiques ou théologiques dans la revue *Theology*, signalons pour leur importance les ouvrages suivants :

Gr. Dix : *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, Westminster, 1946.

Le baptême d'eau et la confirmation ne font qu'un unique baptême, le baptême d'Esprit. Le baptême d'eau n'est qu'un préliminaire, qui n'a qu'un effet négatif de purification; seule la confirmation donne l'Esprit-Saint et la grâce.

G. W. H. Lampe : *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951.

S'oppose à Dix; refuse la distinction entre le baptême pour la rémission des péchés et la confirmation pour le don de l'Esprit. C'est au baptême qu'est donné l'Esprit, pour habiter l'âme, qui reçoit dès lors le sceau de l'Esprit. Lampe en vient dès lors à minimiser la valeur de la confirmation et son caractère sacramentel.

L. S. Thornton : *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery*, Westminster, 1954.

Critique Lampe et reprend pour une part le point de vue de Dix. Il souligne l'unité du mystère baptismal, mais, rapprochant la vie du chrétien de l'histoire du Christ, il montre que dans cette unité il y a place pour deux étapes : le baptême (Pâque), la confirmation (Pentecôte).

Signalons enfin, du côté réformé, le petit livre, tout récent, de M. Thurian, *La Confirmation. Consécration des laïcs*, Neuchâtel-Paris, 1957. Il doit beaucoup à Dix. Le baptême chrétien est un baptême d'eau et d'Esprit : l'initiation chrétienne est achevée au baptême. La confirmation est une nouvelle consécration au service chrétien, une « ordination des laïcs » pour le service de l'Église.

CONFIRMATION ET VISITE PASTORALE DANS LE DIOCÈSE DE TOULOUSE AUX 16e-17e SIÈCLES

Cette étude comprend deux parties : 1° le procédé de la visite pastorale et de l'administration de la confirmation dans le diocèse; 2° les sources et les principes juridiques qui ont guidé les évêques de la fin du 16e au début du 17e siècle[1].

*
* *

Étudions d'abord les données canoniques.

Le cardinal de Joyeuse, archevêque de Toulouse (1584-1605), convoque un concile provincial en mai 1590. Les statuts sont commandés par la Réforme catholique.

Ils demandent aux évêques de visiter leur diocèse; s'ils ont quelque empêchement, ils se feront remplacer dans cette charge par des vicaires généraux ou autres visiteurs de leur choix. La visite se fera tous les ans; celle qui n'aura pu avoir lieu durant l'année sera remise à l'année suivante (canon 1, 3). Seront visités : les lieux, les choses affectées au culte; les personnes : prêtres et laïques. Le visiteur portera une attention particulière aux fidèles (c. 13, 16). Il veillera à établir une doctrine saine et à écarter l'erreur, maintenir les bonnes mœurs et corriger les mauvaises, exhorter les fidèles à la pratique de la religion, favoriser leur progrès spirituel (c. 2, 13, 16)[2].

Ce qui revient à dire que l'évêque a l'entière liberté de

1. Nous nous sommes inspiré de notre étude sur les « visites pastorales dans les paroisses rurales du diocèse de Toulouse aux 16e et 17e siècles », Toulouse, 1956, in-4°.

2. S. de Peyronet, *Jus Sacrum Ecclesiae Tolosanae*, t. I, Tolose, Colomiez, 1669, pp. 562 sq.

ses fonctions administratives dans la *cura animarum*. Il peut donc dispenser les moyens de salut : administrer les sacrements. Dans le cas présent, le droit de juridiction se confond avec la prérogative de dispenser le sacrement de confirmation[3]. En effet, le concile de Toulouse précise au chapitre de la confirmation : « Les Evesques administreront (la confirmation)... surtout lorsqu'ils visiteront leur Diocèse » (c. 1)[4].

Le concile y analyse trois points principaux : 1° les curés doivent instruire les fidèles des grandeurs de ce sacrement et y préparer particulièrement les non confirmés. Le concile demande en outre aux curés d'inscrire les noms des confirmés dans un registre, avec leur prénom de baptême, les noms des parents, des parrains et la date de la cérémonie (c. 2, 3 *a*, 6); 2° les confirmands auront au moins sept ans; connaîtront les principales vérités de la foi et les commandements de Dieu; seront confessés, se présenteront à jeun; auront un prénom qui convienne à la dignité du chrétien (c. 4 *a*, 3 *b*, 5); 3° enfin, les parrains seront confirmés, connaîtront de mémoire le *Notre Père*, le *Je crois en Dieu* et les *Commandements de Dieu* (c. 4 *b*)[5].

Cependant, ces données juridiques n'ont pas leur origine dans les décrets du concile de 1590. En particulier, la pratique de la distribution du sacrement de confirmation dans la visite est mentionnée indirectement par le concile de Trente lorsqu'il défend aux patrons de s'ingérer dans les fonctions pastorales de l'évêque, s'il administre les sacrements en particulier[6]. Cette habitude d'administrer les sacrements pendant la visite est reprise en Italie par Charles Borromée dans les décisions conciliaires et ses visites diocésaines[7].

Le cardinal de Joyeuse se rend souvent en Italie. Au cours de ses voyages il a l'occasion de rencontrer les évêques du

3. R. Suaudeau, *L'évêque inspecteur administratif sous la Monarchie absolue, d'après les archives du centre de la France*, thèse de doctorat, t. I, Paris, 1940, p. 8.

4. *Concile Provincial de Tolose* (en abrégé Conc. Prov.), Tolose, Colomiez, 1597, p. 61.

5. Peyronet, *op. cit.*, t. I, pp. 471 et 472.

6. *Concilium Tridentinum*, sessio XXIV, de reformatione, c. 3 *in fine*.

7. Borromée, *Acta Ecclesiae Mediolanensis* (en abrégé A.E.M.), t. I, Lyon, 1683, IVe Concile de Milan, p. 141, col. 1.

Comtat Venaissin appartenant au Saint-Siège[8]. Les décrets milanais du cardinal Borromée y sont promulgués. L'archevêque d'Aix, Alexandre de Cavigian, réunit son premier concile provincial en 1585, et introduit la Réforme borroméenne dans le diocèse[9]. Le cardinal de Toulouse dut apprécier l'œuvre réalisée par l'achevêque d'Aix, ainsi que celle des évêques italiens dans les cités pontificales qu'il traverse. En Italie, il est témoin des merveilleux résultats obtenus par Borromée, soit dans le diocèse de Milan, soit dans les autres diocèses que celui-ci a inspectés en sa qualité de visiteur apostolique. D'autre part enfin, le cardinal de Joyeuse entretient des relations épistolaires avec le cardinal de Milan[10].

Joyeuse ne peut pas ne pas connaître les *Acta Ecclesiae Mediolanensis* imprimés et publiés en 1583. Il doit longuement s'en inspirer pour la réforme de son diocèse. C'est pour cette raison que les principes juridiques de la confirmation à Toulouse traduisent la pensée borroméenne. Ils sont empruntés au premier concile de Milan (1565), et surtout aux quatrième et cinquième conciles (1576 et 1579). Donnons, sous forme de tableau synoptique, les six canons du concile de 1590 et les emprunts aux constitutions des *Acta Ecclesiae Mediolanensis*.

Concile de Toulouse, canon 1	5e *Concile Provincial de Milan*
Vbicunque igitur oportunum fuerit, et congrua aliqua occasio sese obtulerit, et Diocesin praecipue obeundo, populo illud Episcopi administrabunt[11].	Episcopus ... quoties visitationem obibit, Sacramentum confirmationis ministret... ad ministrandum saepe accurret, quibus in locis diocesis opus erit[12].

8. A. Aubery, *Histoire du cardinal, duc de Joyeuse*, Paris, 1654, pp. 15, 27-28. Archives départementales, Vaucluse, Pons, 1353, fol. 436; Charasse, 490, fol. 121 et 122.

9. P. Broutin, *La lignée épiscopale de saint Charles Borromée*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 69, 1947, pp. 1041 sq.

10. Sancti Caroli Borromoei, S.R.E., card. et archiep. Mediol., *Pastorum Instructiones, monitiones ad clerum epistolae*, ed. E. Westhoff, Munster, 2e édit., 1860, lettres nos 17, pp. 257-258; 67, pp. 290-291; 88, pp. 316-318.

11. J. D. Mansi, *Sacrum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 34 B, col. 1285.

12. *Ibid.*, t. 34 A, col. 363.

Traduction de 1597

C'est pourquoy les Evesques l'administreront (la Confirmation) au peuple, et en tous les endroitz qu'il sera de besoin et toutes et quantes fois qu'il s'en présentera quelque honeste occasion, et sur tout lors qu'ils visiteront leur Diocèse[13].

Traduction proposée

Toutes les fois que l'évêque ... fait sa visite, il donnera le sacrement de confirmation... Il s'acquittera de l'administrer avec soin et souvent aux endroits où cela est nécessaire.

Concile de Toulouse, canon 2

Et vero tanti Sacramenti dotes, vim, dignitatem, imo etiam non aspernendam necessitatem, quam frequentissime, sed eo potissimum tempore, quo illus administrationem *Episcopus* indixerit, per conciones populo Parochi commendabunt[14].

4e Concile Provincial de Milan

Quare [Parochi] praemoneant... ut quicumque intra Parochiae suae fines habitant, neque confirmati adhuc sunt; illud omnes suscipiant, qui aetate sunt, qua *Episcopus* eos duxerit esse debere, qui ad hoc Sacramentum tunc accedant[15].

Traduction de 1597

Les curez cependant recommanderont et feront entendre à leur peuples les graces, la force, la dignité, et mesmes la recommandable necessite d'iceluy, le plus souvent que faire se pourra, mais principalement aux sermons qu'ils en feront lors que l'Evesque aura fait sçavoir qu'il le veut administrer[16].

Traduction proposée

C'est pourquoi (les curés) préviendront... tous ceux qui ne sont pas encore confirmés dans leur paroisse; s'ils ont l'âge et si l'évêque le juge opportum, ces confirmands recevront le sacrement de confirmation.

Concile de Toulouse, canon 3

... eos quam primum sese obtulerit occasio, ad illud debite

4e Concile Provincial de Milan

Elaborent praeterea iidem, ut qui *adulta* aetate confirmandi

13. *Conc. Prov. de Toulouse*, p. 66. Nous utilisons cette édition de 1597; la traduction était destinée aux prêtres du diocèse.
14. Mansi, *ibid.*, t. 34 B, col. 1285.
15. *Ibid.*, t. 34 A, col. 221.
16. *Conc. Prov. de Toulouse*, p. 61.

suscipiendum, *adultos* etiam, et peccata confiteri, et Symbolum profiteri et *ieiunos accedere* hortetur[17].

Traduction de 1597

... les exhorteront (les confirmands) à s'y préparer aussitôt que l'occasion s'en présentera, advertisant, ceux qui seront grands, de se confesser, dire leur croyance, et s'y présenter à jeun[19].

Traduction proposée

En outre (les curés) veilleront à ce que les confirmands se confessent et soient à jeun si la Confirmation est administrée le matin.

Concile de Toulouse, canon 4

Ni summa quaedam impellat *necessitas*, *septennio minores* pueri nequaquam veniunt ad Confirmationem admittendi; hivero prius admonendi, vt Christianae fidei praecepta addiscant. Quod autem ad Susceptores attinet, hi vt et confirmati iam esse, ita et Christianae religionis fundamenta, aut saltem *orationem Dominicam*, et fidei *Symbolum*, et vero Decalogum memoriter tenere debent[20].

Traduction de 1597

Si ce n'estoit pas vne extreme necessité, on ne doit point recevoir a la Confirmation les enfans qu'ils n'ayent sept ans pour le moins, et les fauts advertir premierement qu'ils ap-

5ᵉ *Concile Provincial de Milan*

... ne confirmationis Sacramentum iis praeberetur, qui annis *septem minores* natu sunt : si tamen Episcopus ob aliquam causam justam atque adeo *necessarium*, parvulos et infanti qui non modo eam aetatem expleat... Qui confirmandi sunt, et qui patrini adhibentur parochus ante videat quos rudiores esse suspicabitur, an *orationem Dominicam*, salutationem Angelicam, et *Symbolum* norint[21].

Traduction proposée

On n'administrera pas la Confirmation aux enfants qui n'ont pas sept ans révolus, cependant l'évêque peut en juger autrement pour une juste cause.

Le curé se préoccupera de

17. Mansi, *ibid.*, t. 34 B, col. 1285.
18. *Ibid.*, t. 34 A, col. 34 A, col. 221.
19. *Conc. Prov. de Toulouse*, p. 62.
20. Mansi, *ibid.*, t. 34 B, col. 1285.
21. *Ibid.*, t. 34 A, col. 363.

prennent les commandements de Dieu et tout ce que les Chrestiens doivent croire. Et quand aux Parrins, comme il faut qu'ils soyent confirmez, aussi faut-il qu'ils soyent asseurés des fondemens de la Religion Chrestienne, ou au moins qu'ils puissent dire par cœur, et l'Oraison Dominicale, et le Symbole des Apostres et les dix Commandemens de la Loy [22].

savoir si les confirmands et leurs parrains, qu'il juge ignorants des vérités de la foi, s'ils connaissent l'Oraison Dominicale, la Salutation Angélique et le Symbole des Apôtres.

Concile de Toulouse, canon 5

Qviecvnqve ridiculum aliquod, aut ipsa obscoenitatis specie aut quauis alia ratione, minus aptum Christiano nomen in Baptismo sortitus est, is aliud decentius, conuenientiusque ab ipso *Episcopo* in *Confirmatione* accipiat [23].

5e Concile Provincial de Milan

Curet etiam *Episcopus*, ac Parochus ut qui turpe, *ridiculumve nomen* habet, neque plane conveniens, christiano homini, illud mutet, sumat que in *confirmationis* Sacramento nomen alicujus, qui verae pietatis, sanctaeque religionis laude floruit; ut qui hactenus non ad normam Christi Domini vitam instituit, jam abjecto ejusmodi nominae, depositoque veteri homine, et antiqua socordia, rursusque novo, ac sancto suscepto nomine, virilem in sancte agendo constantiam perpetuo deinceps prestet [24].

Traduction de 1597

Celuy qui aura receu a son Baptesme quelque nom qui soit ou ridicule, ou qui pour quelque ressentiment de saleté, ou pour quelque autre raison sem-

Traduction proposée

L'évêque et le curé veilleront à ce que celui qui a un nom indécent ou ridicule, et ne convenant pas à la dignité du chrétien, lui soit changé; il prendra

22. *Conc. Prov. de Toulouse*, p. 62.
23. Mansi, *ibid.*, t. 34 B, col. 1285.
24. *Ibid.*, t. 34 A, col. 364.

ble peu convenable a vn Chrestien, s'en fera donner vn autre par l'Evesque a la Confirmation, qui soit plus honneste, et plus decent que le premier[25].

à la confirmation le nom d'un saint qui s'est fait remarquer par la piété et la vertu. Ainsi, celui qui jusqu'ici n'a pas suivi la voie du Seigneur laissera le nom inconvenant en abandonnant la malice et le vieil homme; ce changement de nom lui rappellera désormais la persévérance dans sa nouvelle vie.

Concile de Toulouse, canon 6

Qvod de susceptorum, infantiumque nomine *describendo*, quod item de anno, mense et die notando, in *Baptismo* iam antea sancitum est, id omne in *Confirmatione* diligenter a *Parochis* est praestandum[26].

1er Concile Provincial de Milan

... *parochi describant confirmatos*, et compatres : servatis caeteris omnibus, quae de libro *baptizatis* describendis praescripsimus[27].

Traduction de 1597

Les curés observeront soigneusement en ce qui sera de la Confirmation tout ce que nous avons desja dit du Baptesme pour escrire les noms des Baptisez des Père et Mère, et des Parrins, et de cotter l'an, le mois, et le jour qu'ils l'auront receu[28].

Traduction proposée

Les curés transcriront les noms des confirmés et des parrains en observant ce qui a été prescrit pour le registre des baptêmes.

Ces principes borroméens seront repris et appliqués par les successeurs du cardinal de Joyeuse : Philippe Cospéan, administrateur du diocèse, le vicaire général Jean de Rudèle et l'archevêque Charles de Montchal (1628-1651). Ce dernier publie, le 13 septembre 1630, une ordonnance de première importance sur la préparation requise pour recevoir le sacre-

25. *Conc. Prov. de Toulouse*, pp. 62 et 63.
26. Mansi, *ibid.*, t. 34 B, col. 1285.
27. *Ibid.*, t. 34 A, col. 17.
28. *Conc. Prov. de Toulouse*, p. 63.

ment de confirmation. Cette ordonnance est la seule du 17e siècle qui soit conservée.

Après avoir mentionné le caractère sacré de l'« onction », son efficacité pour surmonter le péché, Montchal propose de se préparer à la confirmation; il reprend ensuite les thème du concile de Toulouse en les précisant sur deux points :

1° S'adressant aux confirmands, il leur demande d'être âgés au moins de sept ans; connaître le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* et les *Commandements de Dieu et de l'Église*. Lors de la réception du sacrement, les confirmands auront la tenue et les dispositions convenant à la dignité de ce sacrement. Ils se seront confessés auparavant. Dans l'église, les garçons et les hommes se rangeront d'un côté, les jeunes filles et les femmes de l'autre. Le front sera découvert et les cheveux relevés, afin d'empêcher le contact avec le saint Chrême. Les mains jointes, les confirmands placeront le pied gauche sur le pied droit de leur parrain. Un bandeau d'étoffe sera attaché autour de leur tête afin d'empêcher le saint Chrême de couler; ils n'y toucheront pas, même pour faire le signe de la croix. Enfin au moment de la cérémonie, que les confirmands se présentent avec un billet sur lequel sont mentionnés : leurs prénoms, leur nom, celui des parents, des parrains et de la paroisse. Ce billet sera envoyé au curé pour être couché dans un registre.

2° L'archevêque exige des parrains d'être âgés d'au moins quatorze ans, qu'ils soient confirmés, et différents des parrains du baptême. Ils doivent en outre s'être confessés ou au moins avoir fait l'acte de contrition, et seront instruits des principales vérités de la foi. Les enfants et les hommes prendront pour parrain un garçon ou un homme, et les jeunes filles ou les femmes une personne de leur sexe. Le mari ne peut être le parrain de sa femme et réciproquement, ni les proches parents et les parents, parrains de leurs enfants. Le sacrement de confirmation contractant une affinité spirituelle entre le confirmand et son parrain, ils ne peuvent se marier entre eux. Montchal interdit toute sorte de cadeaux en faveur du filleul, afin de ne pas éveiller l'esprit de convoitise ou d'avarice[29].

29. S. de Peyronet, *Recveil des ordonnances synodales et avtres*, t. II, Tolose, Colomiez, 1669, pp. 812-817.

Charles de Montchal est un des premiers évêques de France à publier les *Instructions de saint Charles Borromée aux confesseurs de son diocèse* (1648)[30]. Ces instructions sont adoptées en 1652 par l'assemblée générale du clergé[31]. Remarquons, en outre, que la publication des *Acta Ecclesiae Mediolanensis* (1643) de M. Olier est contemporaine de Montchal. L'archevêque a un culte pour saint Charles Borromée, il le considère comme le modèle des évêques de la Réforme catholique, aussi utilise-t-il sa méthode pastorale dans les tournées de confirmation. Il n'y a pas lieu de s'étonner si l'ordonnance du 13 septembre 1630 est d'inspiration borroméenne. Cette lettre est une reproduction de deux instructions sur la confirmation de saint Charles Borromée au clergé et aux fidèles de son diocèse, publiées à deux époques différentes. L'instruction avec le texte latin est plus récente que celle du texte italien, cette dernière se trouve mentionnée pour la première fois dans l'édition des *Acta Ecclesiae Mediolanensis* de 1583. Donnons sur deux colonnes les principaux passage des instructions de saint Charles Borromée et de l'ordonnance de Charles de Montchal.

Ordonnance de l'archevêque de Toulouse	*Instruction du cardinal de Milan*
... nous defendons qu'aucun se presente a receuoir la Confirmation auant l'âge de sept ans accomplis...	Pueros describet, qui annum octavum attigerint...[32].
	Traduction proposée
	(Le curé) inscrira les enfants qui ont atteint l'âge de huit ans.
Que (les parrains) soient âgés pour le moins de quatorze ans[33].	Neque item minores quatuordecim annis,...[34].

30. A. Degert, *Saint Charles Borromée et le clergé français*, dans *Bull. Litt. eccl.*, t. IV, 1912, p. 204.
31. P. Broutin, S.J., *Les deux grands évêques de la Réforme catholique*, dans *N.R.T.*, t. LXXV, janvier-mai 1953, p. 394.
32. Borromée, *Acta Synodalia Dioecesena Ecclesiae Mediolanensis a B. C. Borromeo*, Pars secunda, Brescia, 1603, p. 223, col. 1.
33. Peyronet, *op. cit.*, t. II, p. 813.
34. Borromée, *op. cit.*, p. 225, col. 1.

Traduction proposée

(On ne prendra pas pour parrains ceux) qui n'ont pas atteint l'âge de quatorze ans.

Que les parrins soient instruits suffisamment en la doctrine Chrestienne, pour l'enseigner s'il est besoin, à ceux pour lesquels ils se seront rendus cautions enuers l'Église de peur qu'estans ignorans ils ne soient refusés comme pleges insoluables[35].

Pero auvertischino li Compari che oltre l'obligo che hanno con li suoi figliozzi d'insegnarli le cose necessarie,...[36].

Traduction proposée

Cependant qu'ils (les curés) avertissent leurs parrains, outre le devoir qu'ils ont envers les filleuls de leur enseigner les choses nécessaires...

Ordonnance de l'archevêque de Toulouse

Tous ceux qui desireront estre confirmés se présenteront deuant nous auec vne grande reuerence, tesmoignans par la modestie extérieure le sentiment qu'ils doiuent auoir d'vn si sacré mystère.

Instruction du cardinal de Milan

... et attendi consquella compositione di corpo et applicatione di mente che potra maggiore, alla consideratione di cosi gran beneficio lasciatoci dal Signore[37].

Traduction proposée

Et (que le confirmand) soit attentif par son attitude et sa grande application d'esprit, en considérant le grand bienfait dont le Seigneur l'a gratifié.

35. Peyronet, *ibid.*, p. 814.
36. Borromée, *Acta Ecclesiae Mediolanensis, tribus partibus distincta*, Milan, 1583, fol. 240v, col. 2.
37. Borromée, *ibid.*, 1583, fol. 241, col. 1.

Les hommes et les garçons se rangeront tous d'vn costé, et les filles et les femmes d'vn autre[38].

Per Maggior convenienza e decoro d'honesta, osservino le donne tenersi alla Cresima fra di loro, egli huomini tra loro[39].

Traduction proposée

En raison d'une plus grande convenance et décence, les femmes se tiendront d'un côté pour la confirmation et les hommes de l'autre.

... tiendront leurs mains iointes deuotement : mettans leur pied gauche, sur le pied droict et leurs parrins ou marrines, et demeureront en cet estat,...

... quisque sinistrum pedem, ... supra dextrum patrini, aut si foemina est, matrinae ponet, manibus devote junctis. Quo in statu permanebit[40]...

Traduction proposée

... chacun placera son pied gauche sur le pied droit du parrain, ou si c'est une femme, sur le pied de la marraine, les mains pieusement jointes. Chacun restera dans cette position...

Ordonnance de l'archevêque de Toulouse

Ils (les curés) donneront ordre d'auoir la teste bien nette, et que leurs cheveux soient releués en telle façon qu'ils n'empeschent point l'application du saint Chresme.

Instructions du cardinal de Milan

Ne alcuno vi vadà, come da qualchuno si suole, con incompositione, e longhezza di capelli, che cuoprino la fronte; ne meno con la fronte bagnata di sudore, o con altra lordezza, onde se impedisca il ministrarsegli questo Sacramento o si faccia con indecenza d'esso.

38. Peyronet, *op. cit.*, p. 814.
39. Borromée, *ibid.*, fol. 240v, col. 2.
40. Borromée, *Acta Synodalia...*, 1603, p. 227, col. 2.

Traduction proposée

Qu'on ne se présente pas, comme cela arrive parfois, avec de longs cheveux et mal peignés, recouvrant le front en sueur ou toute autre inconvenance; il serait impossible d'administrer ce sacrement ou du moins cela se ferait avec indécence.

Nous defendons à tous ceux qui auront receu ce Sacrement, de toucher à leur front, non pas mêmes pour y faire le signe de la Croix : iusques à ce que les Prestres par nous commis l'ayent essuyé,...[41].

Nessumo doppo Chresimato si tocchi la fronte, ne anco per farsi il segno della Santa Croce, primo che sia rasciugata da uno delli Ministri assistenti.

Traduction proposée

Une fois confirmé, personne ne se touchera le front, pas même pour faire le signe de la Croix, sans qu'il ne soit essuyé par l'un des Ministres assistants.

Nous ordonnons que ceux qui seront Confirmés bailleront à l'Archidiacre qui nous assistera vn billet, auquel soient écrits leurs noms et surnoms, et ceux de leurs pere et mere, auec celuy du parrin ou de la marrine, et de la Parroisse en laquelle ils résident[42].

Porti ogniuno seco scritto in un bollettino, il nome, e cognome loro, delli Padri, e Madri, e Compadri, e della Parochia; et diano esso bollettino, prima che piglino la Chresima, à chi serà deputato per tall'effetto[43].

Traduction proposée

Chacun portera un bulletin sur lequel sera écrit : le pré-

41. Peyronet, *op. cit.*, p. 815.
42. Peyronet, *ibid.*, p. 816.
43. Borromée, *Acta Ecclesiae Mediolanensis...*, 1583, fol. 241, col. 1.

nom, le nom, celui du père, de la mère, du parrain et de la paroisse. Avant la Confirmation, ce billet sera remis à celui qui sera désigné à cet effet.

Mentionnons encore une source importante : le Pontifical. Durant le 17° siècle, les évêques du diocèse utilisent le Pontifical de Clément VIII rendu obligatoire par la bulle préface du 10 février 1596. Ce Pontifical s'inspire de Charles Borromée, associant la visite pastorale à la distribution du sacrement de confirmation. Examinons l'*Ordo ad visitandas parochias* pour nous aider à répondre à cette question.

A l'arrivée de l'évêque dans la paroisse, les notables du lieu et le curé revêtu du surplis et de la chape, se rendent à l'entrée du village. Le curé présente à l'évêque encore à cheval la croix à baiser, ou si ce dernier préfère descendre, il fait la génuflexion sur un tapis devant la croix qu'il baise. Les chantres entonnent à ce moment l'antienne : *Sacerdos et Pontifex*. La procession se met en marche vers l'église. Viennent en tête : les cavaliers, ensuite la croix, les chanoines, les gens de robe et l'évêque sous le dais. A la porte de l'église, le curé présente à l'évêque l'aspersoir; ce dernier se signe du goupillon et asperge l'entourage; le curé l'encense.

L'évêque se dirige vers l'autel majeur, au pied duquel il se recueille. Il se rend du côté de l'épître, chante l'oraison du patron de la paroisse et, du milieu de l'autel, il donne la bénédiction solennelle.

Après avoir commencé de célébrer la messe, l'évêque se tourne vers les fidèles. Assis dans un fauteuil il leur fait connaître les raisons de sa visite :

1° Il est venu prier pour les âmes des défunts.

2° S'enquérir personnellement de la manière dont la paroisse est dirigée spirituellement et temporellement; vérifier l'état des ornements, la façon d'administrer les sacrements et de célébrer les offices, connaître la vie des ministres et des fidèles.

3° Punir les adultères, les fornications, les sacrilèges, les sortilèges.

4° Absoudre les cas réservés à l'évêque. Il est disposé à entendre ceux qui auraient besoin de ses services et leur prodiguer les conseils nécessaires au bien de leur âme.

5° Donner le sacrement de confirmation : « ... Quinto ad exhibendum Sacramentum Confirmationis, cujus solus Episcopus ordinarius minister est [44]. »

6° L'évêque terminera par une exhortation au peuple sur la pénitence, les sacrements et la foi, et accordera les indulgences qui conviennent en une telle circonstance.

La messe terminée, l'évêque procédera à la visite comme suit : il vérifiera l'état du tabernacle, du baptistère, des saintes huiles, des reliques, autels, chapelles, tableaux, sacristie et cimetière. Il visitera également la maison curiale, les hospices, les fraternités et les lieux pieux. De retour à l'église, il bénira les ornements, administrera le sacrement de confirmation aux enfants qu'il aura eu soin de préparer par une courte instruction. En fin de visite, l'évêque se tiendra à la disposition des fidèles comme il a été dit : confessions... [45].

L'*Ordo ad visitandas parochias* associe donc intimement la visite pastorale à l'administration du sacrement de confirmation.

Avant de terminer, signalons qu'il paraît surprenant d'avoir trouvé peu de renseignements sur l'*Ordo ad visitandas*... et la confirmation, dans de nombreux rituels de la fin du 16e et du début du 17e siècle.

Une telle anomalie s'explique facilement, puisque la visite des paroisses est d'ordre canonique et juridique, tandis que la matière du rituel est d'ordre liturgique. D'autre part, la confirmation concerne directement l'évêque, il en est seul le ministre. Il semble donc raisonnable que la visite des paroisses et la confirmation ne soient mentionnées que dans le Pontifical. Il convient enfin de ne pas confondre rituel romain [46] et rituel adapté à l'usage du diocèse, utilisé couramment dans la seconde moitié du 17e siècle [47]; ce der-

44. *Pontificale Romanum Clementis VIII*, Romae, 1595, pp. 657-665.
45. *Ibid.*, éd. cit., pp. 665-670.
46. Rituel imposé par la bulle *Apostolicae Sedis*, 17 juin 1614, par le pape Paul V.
47. Rituel romain du pape Paul V du diocèse d'Alet, Paris, 1667, Ire partie, *De la Confirmation*, pp. 65-69; IIe partie, *De la visite*, pp. 226 sq.

nier, au gré de l'évêque, contient souvent l'*Ordo ad visitandas parochias* et des instructions sur la confirmation.

*
* *

Cette étude des sources et des principes juridiques nous permet de suivre le procédé de l'administration du sacrement de confirmation dans la visite pastorale.

Dans un premier projet, le cardinal de Joyeuse envoie à chaque curé un imprimé qui contient le préliminaire sur la manière de préparer la visite et de recevoir la confirmation. Voyons ce que nous dit le texte :

> Monseignevr Illustrissime et Reuerendissime Cardinal de Ioyeuse Archeuesque de Tolose voulant procéder à la visite, tant des personnes que Dieu a mis soubz sa charge; que des lieux destinez au culte diuin : desirant de tout son cœur restablir l'estat de son Église et remettre toutes choses en quelque bon ordre : Est mandé de sa part à (ici le nom du curé) d'aduertir ses parroissiens Dimanche prochain qu'il fera la visite en sa dite Cure à ses annexes.
>
> Et pour cette occasion, le dit Curé fera faire en son Église quelques particulières deuotions, et exhortera son peuple de se retirer à Dieu par Penitence et Confession de leurs pechez, leur faisant entendre que mon dit Seigneur administrera le S. Sacrement de l'Autel à ceux qui se seront ainsi disposés et le voudront receuoir, et administrera pareillement celuy de Confirmation, à ceux de la Paroisse tant seulement : estans contrits ou confessez[48].

Le cardinal de Joyeuse désire faire lui-même la tournée pastorale de son diocèse et administrer le sacrement de confirmation[49]. Il demande une préparation sérieuse, appliquée particulièrement aux personnes par la réception des sacrements de pénitence, d'eucharistie et de confirmation. Nous retrouvons la pensée borroméenne sur la préparation

48. Depuis le 14e siècle, l'archevêché de Toulouse est divisé en six archiprêtrés : Gardouch et le Lherm au sud, Grenade à l'ouest, Montastruc au nord, Verfeil et Caraman à l'est. Archives départementales de la Haute-Garonne, série I G, 507 Azas (archiprêtré de Verfeil), procès-verbal de visite.

49. Archives L. Cros, S.J., registre 1, p. 201, Bibliothèque des Pères Jésuites, Toulouse.

spirituelle de la visite pour les personnes; l'instruction du 2 février 1577 demande aux fidèles de se préparer saintement à la visite par la confession et la communion [50].

De fait, la visite systématique du diocèse ne commence qu'à la fin de 1596, après la pacification de la région. Pendant les guerres de religion, on circule difficilement dans les campagnes. D'autre part, le cardinal est souvent absent en raison de la diversité de ses fonctions et de ses missions diplomatiques. Malgré cela, le diocèse n'est pas totalement abandonné; des tentatives de visite pastorale sont faites de 1593 à 1595 par les délégués de Joyeuse : archidiacres et archiprêtres [51]. Le vicaire général administre la confirmation. A Saint-Julia-de-Gras-Capou, par exemple, le 1er mai 1595, Daffis, évêque d'Aire et grand vicaire de Monseigneur le Cardinal, administre la confirmation à deux mille cinq cents personnes [52].

Le hasard des archives a conservé un document de première importance. Le cardinal de Joyeuse a fait lui-même la visite pastorale de Pin-Balma et y administre le sacrement de confirmation [53]. Cette démarche est rare à cette époque, les évêques, à plus forte raison les cardinaux, ne font pas la visite de leur diocèse; la Réforme catholique vient à peine de s'introduire en France. Cette visite est-elle exclusivement motivée par des préoccupations apostoliques ? Joyeuse possède le château de Pin [54].

Quoi qu'il en soit, le 7 juillet 1596, le cardinal prévient le recteur de Pin-Balma de sa visite :

> ... Mond Seigneur ayant faict advertir le Recteur du dit lieu pour préparer certaines choses nécessaires et requises à la visite et pour advertir le peuple que le dit jour Monseigneur donneroit après disner la Confirmation, les marguilliers et ouvriers estantz principalement advertis, sa Seignerie IIIme se seroit transportée au dit lieu assistée des sieurs de Villeloing et de Lésat

50. « Disponetevi in oltre santamente alla visita, confessarvi, e communicarvi, specialmente nel tempo che verreno alla Parochia di ciascuno di voi. » *A.E.M.*, 1683, t. II, p. 989, col. 1.

51. J. Contrasty, *Cinq visites ad limina*, 16e et 17e siècles, Paris 1913, p. 39.

52. Archip. Caraman, Archives communales, registre d'état civil, 1615-1657, fol. 2v.

53. Archip. Verfeil (5 km. de Toulouse).

54. Archives départementales (en abrégé Arch. dép.), série I G, 575 Pin-Balma, mémoire de la paroisse, 1596, fol. 1.

archidiacres et des sieurs de Bardion procureur fiscal; de Cugnaux, théologal; Alvarus et du P. Martin Jésuiste et auec de ses officiers estants présants le sieur Recteur, vicaires et marguilliers. Sa seigneurie ayant dicte la Saincte Messe et le sermon estant faict par le dit sieur théologal sur la visite, auroit procédé en la manière que s'ensuit[55]...

Quelques remarques s'imposent. Mentionnons d'abord le caractère solennel de la visite; elle tranche avec les procès-verbaux de l'époque qui sont laconiques. Sont présents : les deux archidiacres de Villelongue et de Lézat, le procureur fiscal Bardion, le théologal de Cugnaux, fonction rétablie par le concile de Trente[56]; deux visiteurs : le Portugais Ferdinand Alvarus et le P. Martin Rouelle de la compagnie de Jésus; le clergé de la paroisse : recteurs et vicaires sont avertis; les marguilliers ont été convoqués.

La visite et sa préparation comportent deux phases :

1° Joyeuse consacre la matinée à la visite : les choses nécessaires y sont prévues; il célèbre la messe, explique les motifs de sa venue, s'enquiert de l'état des lieux, des objets de culte et des personnes.

2° L'après-midi, le cardinal administre la confirmation; les fidèles sont spécialement prévenus, ce qui suppose une préparation soigneuse à recevoir ce sacrement : enseignement, confessions... Administrer la confirmation à la suite de la visite et l'après-midi est favorable au bien spirituel des confirmands. L'évêque peut s'entretenir avec eux et leur donner à loisir un enseignement approprié. Le cardinal de Joyeuse n'est pas le seul à procéder de la sorte. Les évêques du Sud-Ouest utilisent souvent cette méthode apostolique[57].

Ces précieux renseignements ne permettent pas d'affirmer que la confirmation est administrée dans le diocèse. D'autant plus que les visites pastorales de 1596 faites par

55. Arch. dép., série I G, 575 Pin-Balma.

56. *Conc. Trid.*, sess. V, De ref., c. 1.

57. Louis-Joseph de Grignan, évêque de Carcassonne (1650-1732), administrera la confirmation l'après-midi avec la visite de la maison presbytérale et du cimetière. Cf. P. Broutin, S.J., *La Réforme pastorale en France au 17e siècle*, t. I, Paris, Desclée, 1956, p. 161. — Barthélemy de Donadieu de Griet, évêque de Comminges (1626-1627), a soin de se réserver la confirmation après dîner, afin de donner une courte instruction aux confirmands. Cf. Suaudeau, *op. cit.*, p. 26.

les visiteurs du cardinal et les registres du baptême de l'époque ne disent rien sur la confirmation. Il n'y a pas lieu de s'étonner du silence des registres. En effet, ces renseignements sont souvent transcrits sur des feuilles isolées insérées dans le registre de baptême[58]; ces feuilles ont disparu avec le temps. D'autre part, les registres de confirmation n'ont pas un caractère légal[59].

Quelques années après, en 1615, sous l'épiscopat du cardinal Louis de Nogaret de la Valette (1614-1627), l'administrateur apostolique Philippe Cospéan, évêque d'Aire, et le vicaire général Jean de Rudèle visitent le diocèse; ils utilisent un questionnaire imprimé. Le visiteur s'informe du général de la paroisse : pratique religieuse, sacrements; est inscrit en demande finale : « Enquis s'il y a des parroissiens qui ne soient encor confirmez; a esté respondu ? » Souvent aucune réponse n'est mentionnée[60]; s'il y a quelques inscriptions, sont relevées les expressions comme : « force non confirmés[61] », « qu'il y en a beaucoup[62] », « que tous presque ne sont pas confirmés[63] », « qu'il y a fort peu qui soient confirmés[64] ». Dans des villages importants comme : Azas[65], Baziège[66], Nailloux[67], Saint-Agne[68], Saint-Félix-de-Caraman[69], de nombreuses personnes ne sont pas confirmées.

Pendant ses visites, Cospéan administre la confirmation dans les bourgs de l'archiprêtré de Gardouch : Villefranche-de-Lauraguais le 15 novembre, Montgaillard le 17, et Gardouch le 18[70]. La confirmation se donne le matin dans l'église. Cospéan se fait accompagner du vicaire général Jean de Rudèle et du recteur d'Auterive Antoine Lasalva-

58. Saint-Julia, arch. com., registre d'état civil, fol. 2.
59. R. Mols, S.J., *Les registres paroissiaux sous l'Ancien Régime*, dans *N.R.T.*, t. LXXVIII, mai 1956, pp. 510-511.
60. Arch. dép., série I G, 620 Verdun (archip. Grenade), est une paroisse de 1.100 communians, dont près de 200 personnes dévotes.
61. 521 Castanet (archip. Gardouch), 400 communians.
62. 542 Grisolles (archip. Montastruc), 900 communians.
63. 589 Sainte-Foy-d'Aigrefeuille (archip. Verfeil), 100 communians.
64. 571 Nourmérens (archip. Caraman), 620 communians.
65. 507 (archip. Verfeil), 560 communians.
66. 508 (archip. Gardouch), 340 communians.
67. 570 (id.), 700 communians.
68. 586 (id.), 650 communians.
69. 588 (id.), 1400 communians.
70. 627, 564, 538.

nie[71]. En fait, Cospéan administre peu la confirmation, il ne visite que quelques gros villages; prévoyant un prochain départ dans son ancien diocèse, il se décharge sur Rudèle qui parcourt le diocèse de 1615 à 1620.

En 1628, quand l'archevêque Charles de Montchal succède au cardinal de la Valette au siège de Toulouse, il désire « cognoistre l'estat (du diocèse) par le moyen d'une visite generalle[72] ». En mai 1631, l'archevêque visite Auterive et ses annexes[73]. En 1634 et 1635, il parcourt Grenade, Verdun et Pinsaguel[74]. Entre les années 1637 et 1644, durant les mois de l'hiver et du printemps, Montchal rétablit un nouveau procédé de visite des paroisses qu'il a pratiqué à Auterive : la visite est comprise dans une mission. Bien plus, dans ses visites, l'archevêque procède selon un « itinéraire en étoile » (1638-1640). De la localité où a lieu la mission, Montchal visite successivement les paroisses voisines, ayant soin de revenir au centre après chaque visite. Mentionnons trois exemples :

De Lagardelle, où l'archevêque avait établi sa mission depuis le 1er mai 1630, il visite successivement Beaumont le 3, Miremont le 10, Clermont, Le Vernet annexe de Venerque, Saint-Loubers et Saint-Hippolyte le 11 et Grépiac le 14[75].

Au début de l'année 1639, Montchal établit sa mission à Muret; il rayonne sur Seysses le 8 février, Goyrans le 11, Saint-Cassien-d'Estantens et ses annexes, Saint-Amans, Saint-Pierre et la chapelle du seigneur de Saint-Cassien le 12; Frouzins le 14; Lamasquère le 15; le Fauga et l'église de Notre-Dame de Laouach le 16, et Eaunes le 22[76].

La mission de Nailloux ayant commencé le 15 janvier 1640, l'archevêque visite successivement Montgeard le 27; Aignes le 28; Caussidières et son annexe Saint-Léon le

71. Archip. Gardouch.

72. Arch. dép., série I G, 608, Lettre au chapitre de Saint-Étienne de Toulouse, aux environs de 1628.

73. 505, ses annexes : Labruyère et Mouzens, procès-verbal de visite.

74. 541; 576 Pinsaguel (archip. Lherm), procès-verbal de visite.

75. 545 Lagardelle (archip. Lherm), 510 Beaumont (id.), 559 Miremont (id.), 525 Clermont (archip. Gardouch), 625 Le Vernet (archip. Lherm), 542 Grépiac (archip. Gardouch).

76. Muret (archip. Lherm), 605 Seysses (id.), 539 Goyrans (id.), 587 Saint-Cassien (id.), 546 Lamasquère (id.), 533 Le Fauga (id.), 532 Eaunes (id.).

30; Mauvaisin et Daujas le 8 et le 9 février; Gardouch et son annexe Seyre le 10[77].

Ces paroisses ne sont pas situées nécessairement dans la périphérie immédiate. Dans le secteur missionnaire de Nailloux par exemple : Aignes est au sud à 7 km. 500; Caussidières et Saint-Léon à l'ouest, à 6 et 9 km.; Mauvaisin et Daujas dans la même direction, à 8 km. 500; Gardouch se situe au nord, à 8 km.

Ce procédé de visite permet souvent à Montchal d'administrer le sacrement de confirmation dans les centres missionnaires : Auterive, Lagardelle, Saint-Félix-de-Caraman, Saint-Julia-de-Gras-Capou, Saint-Lys[78]. Les fidèles y sont sérieusement préparés par la mission. En effet, pour beaucoup de ruraux, le sacrement de confirmation est le grand méconnu; la plupart des fidèles ne sont pas confirmés. D'autre part, Montchal donne les missions en hiver et au printemps; pendant les longues périodes de mauvais temps, le rural ne peut pas travailler dans les champs, il a le loisir de se sanctifier, réfléchir sur sa destinée, promouvoir le culte de Dieu.

Ces missions sont de courte durée dans les premières tournées pastorales : Saint-Félix, Saint-Julia[79]. Émerveillé des résultats obtenus, l'archevêque fait donner des missions plus importantes : des équipes de missionnaires prêchent pendant vingt jours à Saint-Lys[80], un mois à Lavernose et Muret[81]; en avril 1639, la mission dure cinq semaines à Cugnaux. Ces missions ne sont pas pour un seul bourg, les paroisses voisines y participent. A Cugnaux par exemple, les missionnaires s'efforcent de « catéchiser le peuple du dict lieu et autres circonvoisins et les porter à fere des confessions generalles[82] ». Il s'agit là de missions par régions, si heureusement remises à l'honneur de nos jours.

Les exercices de la mission comprennent deux parties

77. Arch. dép., série I G, 570 Nailloux (archip. Gardouch), 564 Montgeard (id.), 502 Aignes (id.), 524 Caussidières (id.), 557 Mauvaisin (id.), 538 Gardouch.

78. 509 Auterive, procès-verbal de visite; 545 Lagardelle, id., fol. 1v; 588 Saint-Félix, id.; 592 Saint-Julia (archip. Caraman), procès-verbal de visite; 594 Saint-Lys (archip. Lherm), id.

79. 588, id., fol. 1v; 592, procès-verbal de visite.

80. 594, id.

81. 550, Lavernose (archip. Lherm), id.

82. 527 (archip. Lherm), id.

essentielles : la prédication et la réception des sacrements.

Les missionnaires exhortent à la pénitence : « ouïr les confessions[83] », et distribuer l'eucharistie[84]. A Saint-Lys par exemple, Montchal précise : Nous sommes venus « ... administrer tous les jours le saint sacrement de l'eucharistie et de la confirmation, pourvu qu'ils se fussent plus tôt disposés à les bien recevoir par le moyen d'une bonne confession[85]... » Le chrétien doit faire une bonne confession pour recevoir l'eucharistie et la confirmation. Le sacrement d'eucharistie et de confirmation marchent de pair[86]; le confirmand doit communier pour être confirmé[87]. On ne peut pas accuser l'archevêque de Toulouse de jansénisme.

Quant à la prédication, les missionnaires insistent à nouveau sur les sacrements et prêchent sur les fins dernières[88]. Les instructions se donnent à trois reprises dans la journée : le matin, l'après-midi et le soir[89]. A quatorze heures a lieu le catéchisme[90]. L'usage veut que les missionnaires prêchent en langue vulgaire. Ils ont la bonne idée de mettre les vérités chrétiennes en cantiques et de les traduire en langue d'Oc pour qu'elles puissent se graver facilement dans les esprits. Deux cantiques de l'époque nous sont restés sur la confirmation, les prédicateurs les font chanter aux fidèles pour les instruire des vérités du sacrement, des dons du Saint-Esprit. Ces cantiques, les confirmands les chantent également avant de recevoir le sacrement.

Voici le premier cantique dont la traduction proposée est mentionnée en regard du texte :

Tout Crestia es un souldat,	Tout chrétien est un soldat,
Oubligat de fa la guerro	Obligé de faire la guerre
A Satan é al peccat,	A Satan et au péché

83. Arch. dép., série I G, 510 Beaumont-sur-Lèze (archip. Lherm), procès-verbal de visite; 545 Lagardelle, id.; 588 Saint-Félix, id.; 592 Saint-Julia, id.

84. 545 Lagardelle, id.; 588 Saint-Félix, id.; 592 Saint-Julia, id.

85. 594, id.

86. 545 Lagardelle, id.

87. 541 Grenade, id.

88. 592 Saint-Julia, id.; 594 Saint-Lys, procès-verbal de visite, fol. 1v.

89. 588 Saint-Félix, procès-verbal de visite.

90. 545 Lagardelle, id., fol. 1v.

Tan de tens que biu en terro,
Per estre de tout armat,
El diu estre Confirmat.

La Confirmaciu nous met,
E nous fa forts en batailho,

Nous recebéen vn soufflet,
A prép l'ounciu que se bailho,
E qu'en Crouts sul froun pre-
[nén,
Per moustra per qui tenen[91].

Aussi longtemps qu'il vit sur
[terre,
Pour être tout à fait armé,
Il doit être confirmé.

La Confirmation nous met
Et nous rends forts dans la ba-
[taille,
Nous recevons un soufflet
Après l'onction qui se donne
Et que nous recevons sur le
[front en croix
Pour montrer de qui nous dé-
[pendons.

Le deuxième cantique parle des sept dons du Saint-Esprit :

Set Dous y a del Santesprit
Que le joun de Pentecousto,
Les Apostouls à ramplit.

1. La Sapienço fa qu'on gousto
La grando bountat de Diu,
Quon couneis amb'affecciu.

2. Le Dou de l'Entendemen,
Esclarcis l'intelligenço
De so que la Fe counten.
Penétro din la cresenço,
D'un admirablo clartat,
Atrabès l'escuritat.

3. Le Dou de Coussel serbis,
Per couneisse las finessos
Del Diable, que s'en curbis
Per fa bale las caressos
De sas aulos tentacius,
Countro las bounos accius.

4. Forço le quatrième Dou,
Fourtifico la paur'Armo

Il y a sept dons du Saint-Esprit qui a rempli les Apôtres le jour de la Pentecôte :

1. La Sagesse fait que l'on goûte la grande bonté de Dieu qu'on connaît avec affection.

2. Le don de l'Entendement éclaircit l'intelligence de ce que contient la Foi; il pénètre dans la croyance d'une admirable clarté à travers l'obscurité.

3. Le don du Conseil sert pour reconnaître les finesses du Diable qui s'en revêt pour faire valoir les caresses de ses mauvaises tentations contre les bonnes actions.

4. Force, le quatrième don fortifie la pauvre âme que le

91. *La Douctrino Crestiano meso in rimos, per poude estre cantado sur diberses ayres : é per atal ajuda la memorio del popple de Tolouso, dediado à Monseignou l'illustre et reverend Charles de Montchal, archebesque de Toulouse per un de sous missiounaris, douctou en theoulougio.* A Toulouse, 1641 (Bibliothèque municipale de Toulouse, Réserve D. XVII. 371), p. 44.

Qu'a descubért le trayodu.
E lo ly douno l'alarmo,
Satan es tout espaurit,
D'aquel Dou del Santesprit.

traître a découverte, et il lui donne l'alarme, Satan est tout épouvanté de ce don du Saint-Esprit.

5. La scienço quel Santesprit
A las Armos coumunico,
N'est pas d'vn letroferit
Que de tout sabe se pico;
Mes la scienço de salut,
Per sabe so qu'es diugut.

5. La Science que le Saint-Esprit communique aux âmes n'est pas celle d'un lettré, qui se pique de tout savoir, mais la science du salut pour savoir ce qui convient.

6. Le Dou de la Piétat,
Fa que l'Armo es enclino
A serbi en santetat
La gran Majestat dibino.
D'aqui ben la debouciu,
Ais actes de Religiu.

6. Le don de la Piété fait que l'âme s'incline à servir en sainteté la grande majesté divine. De là vient la dévotion aux actes de la religion.

7. Le Dou de Crento de Diu,
Daban touts es necessari.
Car le Peccadou, que biu
Dins vn mespréts bouloun-
[tari,
Se de crento n'es toucat,
Iamay nou quito l'pecat[92].

7. Le don de crainte de Dieu avant toutes choses est nécessaire, car le pécheur qui vit dans un mépris volontaire, s'il n'est pris de crainte, ne quitte jamais le péché.

Durant la mission, Montchal administre le plus souvent la confirmation le matin après la messe, à la suite de la communion[93].

A Saint-Julia-de-Gras-Capou, l'archevêque donne la confirmation à quinze cent quinze personnes[94]. Sept cent quinze fidèles ne sont pas des paroissiens de Saint-Julia, la paroisse étant seulement de huit cents communiants en 1617[95]. Ces mêmes constatations sont faites dans les bourgs non missionnaires où Montchal est seulement de passage. Les confirmands viennent si nombreux des paroisses voisines, que l'archevêque administre la confirmation toute la journée : « estantz arrivés des lieux circonvoisins quantité de peuple pour recevoir la confirmation qui nous a

92. *Ibid.*, pp. 93-94.
93. Arch. dép., série I G, 594 Saint-Lys, procès-verbal de visite.
94. Saint-Julia, registre d'état civil, fol. 2v.
95. 592, procès-verbal de visite.

occupé tout le long du jour[96] ». Ce ne sont pas seulement des enfants qui se font confirmer, mais des adultes : des hommes et femmes, des vieillards et même des clercs[97].

Une telle affluence de confirmands ne doit pas nous surprendre. D'une part, la confirmation n'a jamais été administrée systématiquement dans le diocèse. Pendant près de trente ans (1570-1598)[98], les campagnes du diocèse sont l'objet de pillages incessants dus aux guerres de religion; ce qui peut expliquer la rareté des documents locaux. Il est difficile d'autre part, d'entreprendre de longues tournées dans les périodes troubles. Le cardinal de Joyeuse confirme seulement aux environ de Toulouse. L'évêque Cospéan ne donne la confirmation que dans quelques bourgs de l'archiprêtré de Gardouch. D'autre part, les visites pastorales sont rares à cette époque, l'archevêque voyage difficilement : les moyens de transport sont rudimentaires[99], les routes souvent mauvaises[100]. Si Montchal se déplace, c'est pour aller dans des centres; il visite le diocèse en fonction des lieux de mission et y administre la confirmation.

Cette technique pastorale de l'archevêque de Toulouse s'inspire des méthodes borroméennes. En effet, au cours de ses déplacements, saint Charles Borromée se fait accompagner d'équipes de missionnaires pour prêcher dans des centres : vicariats forains ou doyennés. L'enseignement se fait à trois reprises dans la journée : le matin, l'après-midi, le soir. Les missionnaires exhortent à la confession, à la communion et préparent à la confirmation[101].

96. 541 Grenade, id.

97. Saint-Julia, registre d'état civil, id. — Au cours des visites pastorales l'archevêque confère les ordres sacrés (tonsure) : Saint-Félix et Saint-Julia en 1637; Muret, 1639; Nailloux, 1640; Verdun, 1642; Fronton, 1643. (Arch. dép., série I G 453, registre des ordinations de C. de Montchal.)

98. Dom Cl. Devic et Dom J. Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, t. XII, Toulouse, 1889, col. 940-941.

99. J. Lestrade, *Les Huguenots dans les paroisses rurales du diocèse de Toulouse*, 1939, p. 131.

100. Montchal met plus de sept heures pour se rendre de son palais archiépiscopal de Toulouse à la paroisse d'Auterive (32 km.), cf. Arch. dép., série I G, 505 Auterive, procès-verbal de visite, 1631.

101. R. Mols, S.J., *Saint Charles Borromée, pionnier de la pastorale moderne*, dans *N.R.T.*, juin 1957, pp. 610, 611, 616, 617. — Montchal a également parfois recours à l'expérience pastorale de saint Vincent de Paul, l'apôtre des campagnes, cf. H. Duffaut, *Roqueville*

*
* *

S'inspirant de saint Charles Borromée, Charles de Montchal continue l'œuvre borroméenne qui animait son prédécesseur : le cardinal de Joyeuse. A Toulouse, Joyeuse traduit les conciles de Milan; il essaye d'en appliquer les principes. Après lui, Montchal est l'un des évêques toulousains qui a le mieux appliqué les idées borroméennes dans le diocèse. L'ordonnance de 1630 est un modèle du genre utilisé par les évêques du 17e siècle. Bien plus, alors que ses prédécesseurs n'ont administré la confirmation qu'occasionnellement, Montchal la donne systématiquement dans les bourgs[102] ou les centres missionnaires. Cette préparation des fidèles à la confirmation est le moyen de rappeler aux chrétiens que la mission est un engagement; la source se trouve dans le Saint-Esprit que les chrétiens ont reçu.

Ne nous étonnons pas de l'absence de données doctrinales, dans les instructions de cette période, elles ont un caractère juridique et liturgique. Il n'a été trouvé effectivement que peu de témoignages provenant de la hiérarchie elle-même; mais il semble encore plus saisissant de constater les fruits de cet enseignement dans les cantiques de l'époque : éléments de la piété populaire[103].

Mentionnons pour terminer que nous possédons jusqu'à présent peu de renseignements sur la confirmation en cours de la visite, dans la seconde moitié du 17e siècle. Sur quatre-vingt-dix-neuf visites pastorales (soit quarante procès-verbaux) de cette époque, aucune mention n'est faite de la confirmation. Ce sacrement cependant est administré. Le 1er mars 1658, l'archevêque Pierre de Marca (1652-1662) interdit de choisir au baptême des parrains et mar-

monographie du fief et de la chapelle de ce nom, Toulouse, 1903, p. 185 — E. Mongenot, Article *Catéchisme* dans *Dictionnaire de théologie catholique*, T. 2, Paris, 1905, col. 1928.

102. Arch. dép., série I G, 541 Grenade, procès-verbal de visite; 576 Pinsaguel, id.

103. Cf. *Le Tableu de la bido del parfait Crestia en berses que represento l'exercici de la Fe*, fait en 1673 pel P. Amilia (5e éd., 1897, Foix, pp. 148-156). Nous nous proposons, avec les documents que nous avons en main, de mettre en lumière la doctrine et les orientations de cette piété populaire dans le diocèse de Toulouse.

raines qui ne sont pas confirmés. Quelques années après, le 1er juillet 1677, Joseph de Montpezat de Carbon (1674-1687) annonce qu'il administrera la confirmation dans la ville de Toulouse; du 11 au 15 juillet dans l'église métropolitaine : de quatre heures à onze heures du matin. « La même grâce, dit-il, sera par nous départie dans les autres paroisses de la ville et des faubourgs[104]. » La confirmation sera également administrée dans les paroisses de campagne lors de la visite de l'évêque.

D'autre part, les évêques du 16e et du 17e siècle, Charles de Montchal excepté, sont souvent absents du diocèse. Ce manque de résidence laisse supposer que le sacrement de confirmation n'est pas administré. Cependant, les vicaires généraux ont pris une telle importance que le diocèse est sérieusement surveillé en l'absence de l'évêque[105]; ces vicaires généraux sont revêtus parfois du caractère épiscopal. Ainsi, en 1595 par exemple, alors que le cardinal de Joyeuse est en Italie, Daffis, évêque d'Aire et vicaire général, administre la confirmation à Saint-Julia, situé à quarante et un kilomètres de Toulouse (direction est), ce qui est beaucoup pour l'époque, car nous sommes dans une période d'insécurité.

Cette étude d'ordre historique et juridique permet d'affirmer, malgré le peu de témoignages qui restent, que le sacrement de confirmation est fréquemment administré au début du 17e siècle. Les archevêques de Toulouse ont en outre le souci de rester fidèles à la tradition de l'Église, en situant leur expérience pastorale dans les directives d'un saint de la Réforme catholique : saint Charles Borromée.

Georges Baccrabère,
curé de Quint (diocèse de Toulouse).

104. Arch. dép., série I G, 398.
105. Suaudeau, *op. cit.*, p. 87.

L'AGE DE LA CONFIRMATION DANS LA LÉGISLATION DES DIOCÈSES DE FRANCE DEPUIS LE CONCILE DE TRENTE

Au début d'un article de ce genre, il semble intéressant de donner une idée de l'importance exacte de la documentation consultée. Précisons donc que ce travail s'appuie sur la consultation effective de plus de 600 documents : 44 conciles provinciaux, 485 statuts synodaux et 98 rituels diocésains[1]. Pour la période postérieure au Code de Droit Canonique, nous avons pu lire presque tous les statuts diocésains[2]. Pour les autres périodes, la documentation semble suffisante pour permettre de dégager des conclusions valables[3].

Il aurait été intéressant de citer et de comparer beaucoup de ces documents. Le cadre de cet article nous oblige à réduire au minimum ces citations et ces comparaisons. Nous nous contenterons donc souvent de dresser, pour une période donnée, un résumé assez schématique des différentes législations sous forme d'un tableau chiffré. Ces tableaux ont l'inconvénient de laisser tomber bien des nuances, mais ils présentent l'avantage de donner une vue d'ensemble que l'on n'obtient pas par l'analyse détaillée de quelques documents[4].

1. Les anciens Rituels contenaient une *Instruction sur la Confirmation* qui traite, en particulier, de l'âge des confirmands.

2. 209 Statuts ou Ordonnances sur un total de quelque 220 promulgués.

3. Pour la période pré-révolutionnaire, 22 Conciles, 79 Statuts et 73 Rituels; pour la période allant du Concordat au Code, 22 Conciles, 197 Statuts et 25 Rituels.

4. Pour faire bref, nous citerons, sauf exception, ces documents par la simple indication : Statuts ou Rituel de tel diocèse de telle année.

I. — Du Concile de Trente a la révolution française

1) *Du Concile de Trente au milieu du 18e siècle.*

Renvoyant à une étude que nous avons publiée ailleurs[5], nous nous contenterons de rappeler en quelques mots l'évolution de la discipline de l'Église latine sur l'âge de la confirmation jusqu'au Concile de Trente.

Jusqu'au 12e siècle, chaque fois que c'était possible, c'est-à-dire chaque fois qu'un évêque présidait l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation et l'eucharistie étaient donnés au cours de la même cérémonie à tous, adultes et petits enfants. On tenait à cet ordre, fondé en tradition, entre les trois sacrements de l'initiation chrétienne. Toutefois, en cas d'absence de l'évêque, le baptême était immédiatement suivi de l'eucharistie et la confirmation était donnée au premier passage de l'évêque.

Au 12e siècle, la coutume se développe de retarder la réception de l'eucharistie à sept ans et même à douze ans. Le 4e Concile du Latran (1215) « canonise » cette coutume et demande que la communion soit donnée seulement lorsque l'enfant est parvenu *ad annos discretionis*. Comment fut interprétée pratiquement l'expression « âge de discrétion » ? Quelques conciles ont bien parlé de sept ans, mais, très vite, conciles et statuts parlèrent de onze, douze ans et quelquefois même de quatorze ou de quinze ans.

Quant à la confirmation, elle continua à être donnée immédiatement après le baptême, ou, en tout cas, le plus tôt possible après le baptême.

Peu après le 4e Concile du Latran, tendit également à s'établir en certains endroits la coutume d'un retard de la confirmation à un, trois, sept et même douze ans.

Quoi qu'il en soit des causes de ce retard, le *Catechismus ad Parochos* qui parut en 1566 au lendemain du Concile de Trente, canonisa à son tour la coutume du retard de la confirmation jusqu'à l'âge de raison. Nous citerons et commenterons ce texte, parce que nous aurons l'occasion de le rencontrer dans cette étude :

Illud observandum est omnibus quidem, post Baptismum Confir-

5. Voir dans l'ouvrage de A. Chanson, *Pour mieux administrer Baptême, Confirmation, Eucharistie, Extrême-Onction*, 3e édition, Arras, 1958, pp. 182-198, le chapitre que nous avons rédigé sur *L'âge de la Confirmation*. Avec la permission de l'auteur et de l'éditeur de cet ouvrage, nous ferons quelques emprunts à ce texte

mationis Sacramentum posse administrari : sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint. Quare, si duodecimus annus non expectandus videatur, usque ad septimum certe hoc Sacramentum differi maxime convenit (Par. II de Conf., n. 15).

Quel est le sens de l'incise « *si duodecimus...* » ? Le *Catechismus* déconseille-t-il de confirmer seulement à douze ans, ou bien, au contraire, est-il plutôt favorable à la confirmation donnée à l'âge de douze ans, sans oser cependant imposer un tel usage ? La simple analyse grammaticale de ce texte ne permet pas de résoudre ce doute. Devant l'insuffisance des critères internes, il faut donc recourir aux critères externes et voir comment ce texte a été compris par les documents législatifs des provinces et des diocèses.

Certes, pour faire entrer dans les mœurs la législation nouvelle, les conciles provinciaux post-tridentins insistent surtout sur un précepte négatif, sur une limite inférieure : il ne faut pas confirmer les enfants avant l'âge de sept ans. Mais, en même temps, aucun ne nous dit qu'il faille attendre douze ans.

La plupart des statuts synodaux et des rituels diocésains continuent et continueront longtemps à présenter de façon négative la législation sur l'âge de la confirmation : Personne ne sera présenté avant tel âge... Mais,il est certainement légitime de lire « positivement » cette législation « négative » et de dire : dans tel diocèse les curés étaient invités à présenter à la confirmation dès tel âge les enfants suffisamment préparés [6].

A partir de quel âge demandait-on de présenter les enfants ? Voici le résultat du dépouillement de 98 documents diocésains parus entre 1565 et 1751. Comme dans tout cet article, nous citons uniquement des documents des diocèses français, mais, avant le milieu du 18e siècle, la législation des diocèses de France ne se distinguait pas de celle des autres diocèses de l'Église latine. 20 documents ne disent rien de l'âge de la confirmation; restent donc 78 documents à classer :

- renvoient simplement au *Catechismus ad Parochos*.... 2
- parlent de l'âge de raison, sans précision d'âge minimum 7

6. Nous pourrions justifier cette assertion par plusieurs exemples. Nous en citerons un seul. Un article de M. Chartier, *Deux confirmations à Bavai au XVIIIe siècle. L'âge des confirmands*, paru dans *La Quinzaine diocésaine de Cambrai*, 1954, pp. 175-176, cite les âges de tous les confirmands. Il y a certes de nombreux retardataires, mais, lors de la confirmation de 1773, le groupe le plus nombreux est celui des enfants de sept ans.

- parlent d'une instruction suffisante, sans précision d'âge minimum 6
- parle d'un minimum de six ans 1
- parlent d'un minimum de sept ans ..... 42[7]
- parlent d'un minimum de sept à huit ans 5
- parlent d'un minimum de huit ans 11
- parlent d'un minimum de neuf ans ..... 2[8]
- parle d'un minimum de dix ans ..... 1[9]
- parle d'un minimum de douze ans ..... 1[10]

Certes, tous les enfants n'étaient pas confirmés à l'âge indiqué, soit à cause de la rareté éventuelle des passages de l'évêque, soit à cause des négligences des parents et des curés, mais la plupart étaient confirmés sinon dès l'âge de raison, du moins avant leur première communion faite alors généralement aux environs de douze ans. On trouve même des législations diocésaines demandant que la confirmation soit donnée si possible avant la première communion (Rituels de Paris de 1697, 1706, 1777). Et les statuts synodaux de Valence de 1727 déclarent : « Personne ne sera reçu... à sa première communion, qu'il n'aye été muni de ce sacrement [de confirmation], s'ils ont été à portée de le recevoir. »

2) *Retard de la confirmation en France au milieu du 18e siècle.*

a) *Les Instructions sur le Rituel de Toulon de 1748.*

En 1748, l'évêque de Toulon Louis-Albert Joly de Choin publie des *Instructions sur le Rituel de Toulon*[11].

Depuis un siècle déjà, on avait l'habitude de mettre dans les rituels diocésains des « instructions » plus ou moins développées sur chaque sacrement. Ces instructions constituaient comme un manuel de pastorale sacramentaire et, à propos du sacrement de pénitence, elles donnaient souvent une véritable somme de théologie morale. Rédigées en français, elles étaient bien accueillies par les prêtres à une époque où les ouvrages des théologiens étaient en latin.

7. Relevons ce que dit le Rituel de Limoges de 1698 : « *Licet in pueris duodecimus annus non videatur expectandus; certe usque ad septimum annum, hoc sacramentum differe maxime convenit.* »

8. Il s'agit de Rituels de diocèses normands (Lisieux et Séez) édités en 1744. Nous reparlerons de ces Rituels.

9. Rituel de Bazas de 1701.

10. Ordonnances pour le diocèse d'Aix de 1658.

11. Très exactement, le mandement épiscopal est du 15 novembre 1748, mais l'ouvrage ne fut publié qu'en 1749 à Toulon.

Voici ce que disent ces Instructions sur le Rituel de Toulon :

On ne doit conférer la confirmation qu'à ceux qui sont en état d'être confirmés. C'est pourquoi les curés ne peuvent en présenter aucun à leur évêque pour recevoir ce sacrement, qu'il ne sache les principaux mystères de la foi, la doctrine des sacrements, surtout de Baptême, de Confirmation, de Pénitence et d'Eucharistie, l'Oraison Dominicale, la Salutation Angélique, le Symbole des Apôtres et les Commandements de Dieu et de l'Église.

Afin d'être plus assuré que les enfants qui seront présentés dans ce diocèse pour la confirmation, seront suffisamment instruits sur toutes ces choses, il y est réglé qu'ils n'y seront confirmés qu'après avoir fait leur première communion : hors le cas pressant de péril de mort, comme nous l'avons marqué ci-dessus. *Consultissimis summorum pontificum decretis provide cautum est*, dit le pape Benoît XIV (Instruct. super dubiis ad Ritus Eccl. pertinent.), *ut renatis fonte baptismatis conferretur sacramentum confirmationis in ea solum aetate in qua fideles, evacuatis quae erant parvuli, intelligerent tantum inter se differre baptismum et confirmationem, quantum in naturali vita distat generatio ab incremento; seque per baptismum fuisse quidem ad militiam receptos, per confirmationem vero ad pugnam roboratos, et ad perferendos agones per gratiam instructos.*

Moneat igitur Episcopus Parochos, dit encore ce Souverain Pontife (de Doctrina christiana populis tradenda), *eisque districte praecipiat, ne quis eorum... schedulam, ut aiunt, confirmationis iis tradat, qui graviora Fidei et Doctrinae capita, et sacramenti virtutem et vim ignorent.*

Ce texte appelle quelques commentaires.

Le premier paragraphe cité se retrouve dans plusieurs rituels diocésains, sauf les mots « et d'Eucharistie ».

C'est le deuxième paragraphe qui donne une législation nouvelle. Et l'on est tout de suite porté à se demander si une telle législation a connu des précédents.

Il faut distinguer. Dans tous les documents diocésains antérieurs à ces Instructions sur le Rituel de Toulon, nous n'avons trouvé aucun texte demandant que la confirmation soit donnée après la première communion. Mais il semble qu'il y ait eu dans plusieurs diocèses au 18e siècle un désir d'un certain retard de l'âge de la confirmation.

Voici les exemples rencontrés :

- Les Statuts de Bazas de 1685 parlaient de huit ans, le Rituel de Bazas de 1701 parle de dix ans;
- le Rituel de Séez de 1695 parlait de sept ans, le Rituel de Séez de 1744 parle de neuf ans[12];

12. De même le Rituel de Lisieux de la même année 1744. Mais,

• le Rituel de Bourges de 1666 parlait de sept ans, le Rituel de Bourges de 1746 parle de huit ans.

Ce courant peut expliquer partiellement la nouvelle législation de Toulon, de même d'ailleurs que la proximité d'Aix où, depuis 1658 au moins, les statuts demandaient de ne pas confirmer les enfants avant douze ans (mais sans dire de les confirmer après la première communion).

Peut-on chercher, au moins à titre d'hypothèse, d'autres raisons au changement de la législation de Toulon ? Comme cela arrive souvent en tous domaines, il semble qu'il y ait eu là une mauvaise solution à un vrai problème. Le vrai problème, c'est l'instruction suffisante que doivent posséder les confirmands. Or, on le voit par l'insistance de beaucoup de statuts, les curés étaient souvent négligents pour la préparation des confirmands. Comme les catéchismes étaient organisés par rapport à la première communion, il était tentant pour un évêque de fixer le niveau d'instruction requis des confirmands en adoptant la solution tutioriste de ne confirmer que des enfants ayant déjà communié. Mais l'historien des institutions liturgiques est bien obligé de dire que c'est là une solution anti-traditionnelle, puisque renversant, par principe, l'ordre classique des trois sacrements de l'initiation chrétienne.

On pourrait être ébranlé par l'argumentation de l'évêque de Toulon, puisqu'il s'appuie sur un texte de Benoît XIV, texte d'ailleurs tout récent, datant de 1745. Mais le texte du pape est un bien mauvais argument pour la législation nouvelle. Car il est extrait d'une réponse faite par Benoît XIV au sujet de difficultés soulevées entre Occidentaux et Orientaux à propos de l'âge de la confirmation : les Orientaux avaient en effet conservé l'usage antique de la confirmation des tout petits enfants. Le pape rappelle la législation de l'Église latine depuis le Concile de Trente : il faut ne confirmer que des enfants conscients. Mais le texte du pape n'apporte pas une légitimation à la règle adoptée par l'évêque de Toulon de ne confirmer que des enfants ayant déjà fait leur première communion.

pour Lisieux, nous n'avons pas pu faire la comparaison avec un document antérieur.

b) *Ordonnances synodales de 1751 de Saint-Paul-Trois-Châteaux.*

Voici ce que ces *Ordonnances*[13] disent de l'âge des confirmands :

> Il est certain (Benoît XIV, *De Syn. dioec.*, l. 7, c. 10, n. 3) qu'on peut recevoir à tout âge la confirmation, puisque autrefois on la conférait immédiatement après le baptême tant aux enfants qu'aux adultes. Mais depuis environ le 14e siècle (*ibid.*) on a jugé à propos de ne pas la conférer aux enfants avant l'usage de raison; si ce n'est lorsque ces enfants avant l'usage de raison se trouvent à l'article de la mort : auquel cas il est (*ibid.*, n. 6) très utile de la leur administrer.
>
> Ce changement de discipline est fondé sur ce que les enfants ayant atteint l'usage de raison sont en état de recevoir ce sacrement avec plus de respect et avec plus de fruit et qu'ils sont moins exposés à oublier qu'ils l'ont reçu et, par conséquent, à le faire réitérer.
>
> Mais comme l'expérience nous apprend que les enfants qui, peu de temps après que leur raison s'est développée, ont assez de malice pour pécher et ne paraissent pas avoir assez de réflexion et de principes de religion pour concevoir la contrition de leurs péchés (ce qui procède ordinairement de leur mauvaise éducation), nous déclarons que pour l'ordinaire nous n'administrerons la confirmation qu'aux personnes qui auront fait leur première communion ou qui seront en état de la faire après avoir été confirmés. C'était la pratique de saint Charles comme on le voit dans ses (*apud Natalem Alexandrum Theol. dogm. et mor.*, t. I, p. 325) instructions sur la confirmation; et il avait même averti dans d'autres (*ibid.*) instructions qu'on ne se présentât pas sans sa permission pour la recevoir avant l'âge de douze ans (IIIe partie, Titre 3, 2).

Ce texte appelle quelques remarques.

Les arguments cités pour le retard de la confirmation jusqu'à l'âge de raison sont classiques : les Ordonnances synodales de Saint-Paul-Trois-Châteaux les empruntent à la *Theologia dogmatica et moralis* de Noël Alexandre[14] qu'elles citent plus loin.

Par contre, l'argument développé pour justifier le retard de la confirmation jusqu'à la première communion est assez curieux : si on a assez de malice pour pécher, n'est-on pas capable de concevoir la contrition de ses péchés?... Aux moralistes d'étudier

13. Ordonnances synodales..., éditées à Avignon en 1751.

14. Célèbre théologien dominicain (1639-1724). Son ouvrage, *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem Catechismi Concilii tridentini*, édité à Paris en 1694, eut un grand nombre d'éditions jusqu'à la Révolution tant à Paris qu'à Venise. Voir *D.T.C.*, t. I, col. 771.

ce problème... Toujours est-il que l'on est assez surpris de voir la conclusion qui en est tirée relativement à la... confirmation.

De même que les Instructions sur le Rituel de Toulon s'appuyaient sur un texte de Benoît XIV, de même les Ordonnances de Saint-Paul-Trois-Châteaux s'appuient sur des Instructions de saint Charles. Si l'on se reporte à l'ouvrage de N. Alexandre dans lequel l'auteur des Ordonnances a lu le texte de saint Charles, on constate ceci : les premières instructions de saint Charles citées par le théologien précisent que les enfants doivent être confirmés à huit ans et même plus tôt s'ils sont précoces en raison et en dévotion pour que « *Spiritus Sancti virtute confirmati accedant ad praestantissimum Eucharistiae sacramentum* ». Si elle prétend justifier la confirmation donnée après la première communion, la phrase des Ordonnances de Saint-Paul : « C'était la pratique de saint Charles... » est vraiment incompréhensible : elle s'appuie sur des textes de saint Charles qui disent précisément le contraire de ce qu'elle affirme.

Dans la suite de son texte, N. Alexandre dit effectivement que, dans d'autres instructions de saint Charles en italien, on trouve la monition suivante : « *Nemo nisi duodecim annos natus illud sacramentum postulet, nisi expressam ab Archiepiscopo licentiam ad id habeat.* » Cette phrase se trouve bien dans les instructions de saint Charles[15]. Mais comment la comprendre, étant donné ce que saint Charles et les conciles tenus à Milan sous son épiscopat disent par ailleurs clairement et plusieurs fois? S'agirait-il d'une règle pastorale pratique posée par saint Charles au début de son épiscopat, à une époque où il se trouvait devant beaucoup de confirmands retardataires ou peu instruits? Ce serait là un problème à approfondir. Il est caractéristique en tout cas que cette phrase de saint Charles n'ait pas fait jurisprudence malgré la grande diffusion des écrits du saint Archevêque de Milan en Occident au 17e siècle.

On peut enfin se demander si les Ordonnances synodales de Saint-Paul-Trois-Châteaux ont été influencées par les Instructions sur le Rituel de Toulon. Elles ne le disent pas, mais c'est très possible : Toulon et Saint-Paul-Trois-Châteaux faisaient partie de la même province ecclésiastique, celle d'Arles, et tout cela se passe toujours dans la région d'Aix où, dès le 17e siècle, on confirmait les enfants après l'âge de douze ans.

15. *Acta Ecclesiae Mediolanensis... Mediolani*, 1599, p. 717.

3) *De 1751 à la Révolution française.*

L'examen des statuts et rituels des différents diocèses conduit aux conclusions suivantes :

1) En dehors de Saint-Paul-Trois-Châteaux et aussi du diocèse de Mâcon qui adopte officiellement le Rituel de Toulon en 1778, la nouvelle législation de ce Rituel n'est pas imitée dans les autres diocèses. En dehors de ces trois cas, on ne trouve dans aucun document l'invitation à différer par principe la confirmation jusqu'après la première communion ou au moins jusqu'à l'époque de la première communion.

2) Beaucoup de diocèses gardent purement et simplement la législation qu'ils avaient depuis le Concile de Trente. Sur 42 documents consultés, 40 parlent de l'âge de la confirmation. Et, sur ces 40 documents, 32 parlent :

- soit de l'âge de raison 10
- soit de l'âge de sept ans 11
- soit de l'âge de sept ou huit ans 7
- soit de l'âge de huit ans 4

3) Quelques diocèses manifestent le désir de retarder l'âge de la confirmation. Voici les exemples rencontrés :

- Alors que les Statuts synodaux de Saint-Malo de 1620 demandaient de confirmer les enfants dès l'âge de sept ans, l'évêque de Saint-Malo porte en 1752 une ordonnance sur la confirmation : ne voulant pas confirmer plus de 400 personnes dans la même cérémonie, il demande de ne pas présenter les enfants avant douze ans. Il rappelle que le Concile de Milan (tenu par saint Charles) et le Concile de Tours de 1583 (Saint-Malo était suffragant de Tours) prévoient que la confirmation sera donnée dès sept ans, « mais, ajoute-t-il, plusieurs évêques sont dans l'usage de différer ce sacrement jusqu'à l'âge de douze ans; sans doute afin qu'on le reçoive avec plus de discernement : et le Catéchisme de Trente favorise beaucoup cet usage ».
- Le Rituel provincial d'Auch de 1751 parlait de la confirmation à l'âge de huit ans; les Statuts d'Auch de 1770 exigent dix ans.
- Le Rituel de Châlons de 1649 disait qu'il fallait, pour l'âge de la confirmation, se reporter au Concile de Trente et au Catéchisme romain; le Rituel de Châlons de 1776, après avoir dit que l'on pouvait confirmer les enfants dès sept ans, ajoute : « *Nonus, ut plurimum, annus completus expectetur.* »
- Le Rituel de 1783 de Saint-Dié (diocèse nouveau créé en 1777) demande douze ans.
- Le *Pastorale* de Paris de 1786 recopie le Rituel de Châlons de 1776 : l'évêque de Châlons avait été transféré à Paris en 1781 et il

avait demandé aux théologiens qui l'avaient aidé à composer le Rituel de Châlons de lui prêter une nouvelle aide pour l'élaboration du *Pastorale* de Paris.

• Le Rituel de Langres de 1679 renvoyait simplement au Concile de Trente et au Catéchime romain; les Instructions sur le Rituel de Langres de 1788 déclarent : « On n'en présentera aucun avant sept ans; le Catéchisme du Concile de Trente paraît désirer qu'on diffère la confirmation jusqu'à douze[16]. »

II. — Du Concordat au Code de Droit Canonique

1) *La première moitié du 19e siècle.*

Voici ce que donne le dépouillement des 44 documents consultés pour cette époque :

- ne font qu'insister sur la nécessité d'une instruction suffisante 5
- demandent de confirmer dès l'âge de raison 3
- demandent de confirmer dès sept ans 4
- demandent de confirmer dès sept ou huit ans..... 2
- demande de confirmer à neuf ans 1
- demandent de confirmer à dix ans 4
- demandent de confirmer après la première communion ou au moins l'année de la première communion.... 8
- demandent de confirmer après la première communion. 17

Ce tableau montre le changement de discipline survenu après le Concordat. Laissons de côté les documents qui ne demandent qu'une instruction suffisante, car c'est là une formule très ambiguë qui ne permet pas de dire s'il s'agit d'une confirmation aux environs de l'âge de sept ans ou, vers douze ans, aux alentours de la première comunion. Certes, il y a bien quelques diocèses qui n'ont pas changé leur législation : certains rituels en particulier ont été réédités sans modification. Mais ils sont bien peu nombreux comparativement aux autres. Autrement dit, ce qui était l'exception avant la Révolution est devenu règle fréquente après le Concordat[17].

16. Il est possible que les évêques de Saint-Malo et de Langres aient été influencés par trois ouvrages célèbres : Dom Martène, *De ant Eccl. Ritibus*, Rotomagi, 1700, t. I, p. 236; *Conférences eccl. d'Angers* de 1716, Édit. Angers-Paris, 1767, p. 250; Dom Chardon, *Histoire des Sacrements...*, Paris, 1745, l. 1, sect. 2, c. 3, qui estiment le Catéchisme romain favorable à la confirmation à douze ans. Par contre, on remarquera que l'évêque de Toulon ne parle pas du Catéchisme romain.

17. Dans les Rituels, l'évolution apparaît de façon plus frappante

A quoi attribuer cette évolution ?

On a beaucoup parlé de l'influence du jansénisme[18]. Mais cette opinion serait sans doute à revoir. Qu'il s'agisse de ce problème ou d'autres questions, il semble que l'on ait prêté beaucoup au jansénisme au 19e siècle[19]. Peut-on parler d'influence janséniste pour ce retard de l'âge de la confirmation, alors qu'on ne voit nullement les jansénistes prendre position sur cette question, alors qu'on ne voit pas que l'âge de la confirmation ait été spécialement retardé dans les diocèses les plus marqués par le jansénisme, alors que le Synode de Pistoie, de tendances jansénistes, n'a rien dit d'autre sur ce sujet que le Catéchisme du concile de Trente ?[20]

On a dit aussi : « La situation nouvelle d'un détachement progressif de la pratique en des régions entières semble avoir favorisé ici ou là l'administration plus tardive de la confirmation[21]. » Est-ce exact ? Le détachement de la pratique a-t-il été aussi net dès le Concordat ? Or, on trouve des textes législatifs prévoyant la confirmation après la première communion dès le lendemain du Concordat et dans des diocèses bien chrétiens, par exemple, Mende, Statuts de 1803.

On a parlé également du grand nombre d'enfants et d'adultes à confirmer au lendemain de la Révolution, situation qui posait d'autant plus de problèmes que les évêques avaient tout à réorganiser dans leurs diocèses très vastes[22]. Et les personnes à confirmer n'avaient guère pu recevoir d'instruction religieuse pendant la période révolutionnaire. Ces raisons sont certainement exactes et elles apparaissent dans plusieurs documents épiscopaux. Mais on aurait pu demander une solide instruction et donc retarder

que dans les Statuts. Ceux-ci donnent généralement un texte tout à fait nouveau. Les Rituels, au contraire, reproduisent la même *Instruction sur la Confirmation*, dans laquelle ils n'introduisent qu'une petite incise nouvelle. Cette petite incise suffit d'ailleurs à renverser totalement la législation. Comparer, par exemple, le Rituel d'Évreux de 1833 à celui de 1741, le Rituel d'Arras de 1826 à celui de 1757.

18. Par exemple, Patissier, *De la Confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre*, 2e édition, Paris, 1896, p. 29. Beaucoup d'auteurs, utilisant la brochure du P. Patissier, ont reproduit son explication.

19. Nous pensons à beaucoup de jugements du 19e siècle sur les Liturgies néo-gallicanes du 18e siècle.

20. *D.T.C.*, t. XII, col. 2150-2151.

21. E. Diebold, [*L'initiation des enfants*] *du Concile de Trente au Décret* « *Quam singulari* », dans l'ouvrage collectif *Communion solennelle et Profession de foi*, Paris, 1952, p. 82.

22. Plus vastes qu'avant la Révolution parce que moins nombreux : les 51 diocèses de 1801 ont succédé aux 137 diocèses de la période prérévolutionnaire.

un peu — et provisoirement — l'âge de la confirmation, par exemple jusqu'à neuf ou dix ans, sans poser comme un principe de la donner après la première communion : c'est d'ailleurs ce qu'ont fait certains diocèses.

Pourquoi donc s'est généralisée cette législation non traditionnelle ? L'influence des *Instructions sur le Rituel de Toulon*, déjà très répandues avant la Révolution et rééditées plusieurs fois au 19e siècle [23], a dû jouer; par exemple les Ordonnances d'Arras de 1806, sans citer le Rituel de Toulon, ont certainement été rédigées par quelqu'un qui avait sous les yeux le texte de Toulon : on retrouve *ad verbum* les mêmes expressions, les deux mêmes textes de Benoît XIV sont cités en note; par exemple le Rituel de Belley de 1830 ne cite que le Rituel de Toulon lorsqu'il indique sa bibliographie relative au sacrement de confirmation.

Signalons également l'influence des *Instructions sur le Rituel de Langres* du cardinal de la Luzerne; nous avons déjà dit qu'elles avaient paru en 1788 et qu'elles étaient favorables à un retard de la confirmation. Elles connurent également plusieurs éditions après la Révolution [24].

Et il faut parler aussi de l'influence des *Instructions sur le Rituel de Belley* de Mgr Devie, parues en 1830, et elles-mêmes rééditées plusieurs fois [25].

Enfin, il est certain aussi que les diverses législations diocésaines ont pu s'influencer mutuellement. Les statuts d'un diocèse sont quelquefois utilisés lors de la confection de ceux d'un autre diocèse; en particulier, quand un évêque arrive dans un diocèse, il y « importe » souvent une législation qu'il avait connue ailleurs... La consultation que nous avons entreprise pour la rédaction de cet article nous a montré de nombreux exemples de ces influences.

2) *Les conciles provinciaux du milieu du 19e siècle.*

Les conciles provinciaux qui, d'après le Concile de Trente, devaient se tenir tous les trois ans, ne s'étaient guère réunis depuis le début du 17e siècle.

23. Rééditions en 1803, 1812, 1822, 1826, 1827.
24. Rééditions en 1817, 1835, 1855 (par Migne).
25. En 1864 paraît à Lyon une sixième édition... Nous avons dit plus haut la raison du succès de toutes ces Instructions sur le Rituel : véritables manuels de théologie sacramentaire en français, elles étaient appréciées des prêtres et pouvaient même rendre service aux séminaristes. Mgr Trochu, *Le Curé d'Ars*, Lyon et Paris, 1926, pp. 98, 100, 116, signale que c'est grâce aux *Instructions sur le Rituel de Toulon* que le futur curé d'Ars put acquérir la science suffisante pour le sacerdoce, alors que ses études dans les manuels en latin n'avaient donné que des résultats décevants.

En 1849, les évêques de France demandèrent à Pie IX de tenir un concile général de toutes les provinces ecclésiastiques de France. Rome n'a jamais été favorable aux conciles nationaux. Pie IX refusa, mais il conseilla la tenue de conciles provinciaux.

De fait, entre 1849 et 1851, la plupart des provinces ecclésiastiques de France (treize exactement) tinrent un concile provincial et, parmi elles, trois provinces tinrent d'autres conciles durant les années suivantes.

Le dépouillement des conciles de ces treize provinces donne le résultat suivant :

- 4 Conciles ne parlent pas de l'âge de la confirmation : Paris 1849, Albi 1850, Bordeaux 1850, Lyon 1850;
- 3 conciles demandent seulement un âge convenable et une instruction suffisante : Reims 1849, Aix 1850, Bourges 1850;
- 1 concile demande que la confirmation soit donnée l'année de la première communion, avant ou après cette première communion : Toulouse 1850;
- 5 conciles demandent que la confirmation soit donnée après la première communion : Avignon 1849, Tours 1849, Rouen 1850, Sens 1850, Auch 1851.

Ces deux derniers types de législation sont d'interprétation facile. Les deux premiers sont plus difficiles à interpréter, et, là encore, le recours aux législations diocésaines est précieux : statuts et rituels parlent de l'âge des confirmands même quand les conciles correspondants n'en parlent pas, et ils précisent quel âge ils considèrent comme « convenable ». On constate que presque tous les diocèses ont la même législation. Voici d'ailleurs des chiffres portant sur 49 diocèses de France :

- demandent que la confirmation soit donnée après la première communion ou, au moins, l'année même de cette première communion 16
- demandent que la confirmation soit donnée après la la première communion 26
- demandent que la confirmation soit donnée un certain temps après la première communion ..... 3[26]
- donnent une législation d'un autre type (instruction suffisante...) 4

A propos de ces conciles provinciaux, une question vient sans doute à l'esprit de plus d'un lecteur. Le texte d'un concile pro-

26. Par exemple Statuts de Mende de 1863 : « Il est souvent bon et utile de ne pas y [à la confirmation] admettre les enfants aussitôt après la première communion, afin de les retenir plus longtemps au catéchisme, et de perfectionner ainsi leur instruction religieuse. » Voir aussi les Statuts de Bordeaux, 1855, et les Statuts d'Agen, 1884.

vincial est soumis à Rome, et Rome demande habituellement des corrections à ce texte avant sa promulgation. Est-ce que Rome a demandé des modifications du texte des législations conciliaires prévoyant la confirmation après la première communion ?

Rome a effectivement demandé des modifications dans le texte des différents conciles provinciaux du milieu du 19e siècle, mais n'en a pas demandé au sujet de l'âge de la confirmation. Contentons-nous de noter le fait sans en tirer actuellement de conclusion, car la suite des événements montrera qu'une conclusion prématurée pourrait être inexacte.

3) *Deux interventions romaines.*

a) *A propos des Statuts de Saint-Denis de la Réunion en 1854.*

En 1850 furent érigés trois diocèses coloniaux : Saint-Denis (La Réunion), Saint-Pierre (La Martinique) et Basse-Terre (La Guadeloupe).

En 1853, les premiers statuts synodaux de La Réunion déclarent : « Il (le curé) aura soin de ne nous présenter pour la confirmation que des personnes qui ont fait leur première communion ou qui doivent la faire dans le cours de l'année. » Le nouvel évêque venait de la France métropolitaine et il apportait tout naturellement à La Réunion la législation courante des diocèses de France. En venant faire son voyage *ad limina* en 1854, il soumit le texte de ses Statuts à la Sacrée Congrégation du Concile[27]. Et le 19 novembre 1854, cette congrégation lui fit la remarque suivante :

> Cum longe minor aetas pro admittendis ad Sacramentum Confirmationis requiratur, quam pro admittendis ad primam communionem, ceu tradit Catechismus Romanus de Confirm. n. 18 et docet Benedictus XIV de Syn. Dioec. Lib. VII, cap. 10, n. 2, 3, reformari Tibi proponitur juxta allatam doctrinam, art. 22, p. 19 (in *Actis Synodalibus*), ita ut prius locus sit Confirmationi conferendae, postea vero, opportuno tempore, primae Communioni suppeditandae[28].

Les Statuts de La Réunion furent donc modifiés. Est-ce aussi à cause de cette intervention romaine que les Statuts de La Guadeloupe de 1859 exigent seulement sept ans pour la confirma-

27. Canoniquement, cette « soumission » n'était nullement obligatoire. Son successeur soumettra également ses nouveaux Statuts à Rome en 1863.

28. *Collect. S. C. de Prop. Fide*, vol. I, n. 1105, Romae, 1907.

tion? C'est assez probable, étant donné les contacts entre les diocèses coloniaux. En tout cas, il est à peu près certain que cette intervention explique pourquoi les Statuts de La Martinique de 1872 se contentent de renvoyer au Catéchisme Romain et d'exiger l'âge de raison : en effet, Mgr Fava qui promulgua ces Statuts à La Martinique fut vicaire général de l'évêque de La Réunion de 1851 à 1871.

b) *A propos du concile provincial d'Alger de 1873.*

En 1873 se tint le premier concile de la jeune province ecclésiastique d'Alger fondée en 1866.

Le texte du décret relatif à l'âge de la confirmation était ainsi conçu :

> *Secundum laudabilem hujus provinciae usum*, non confirmentur pueri antequam ad annos discretionis pervenerint *et ad primam communionem jam fuerint admissi*, ut majori cum pietate et fructu sacramentum accipiant...

En 1874, la Sacrée Congrégation du Concile demanda la suppression des deux incises que nous avons soulignées dans le texte [29].

Pourquoi ces interventions de Rome relatives aux Statuts de La Réunion et au concile d'Alger, alors que la Sacrée Congrégation du Concile n'était pas intervenue après les conciles provinciaux des années 1849-1851? Pour celui qui connaît la pensée de l'Église sur l'ordre traditionnel des trois sacrements de l'initiation chrétienne, ce qui fait problème, ce n'est pas l'intervention de Rome dans les deux cas précités, c'est sa non-intervention après les conciles provinciaux précédents. Pourquoi cette non-intervention? A notre avis, deux raisons complémentaires ont pu jouer. D'abord, une certaine ancienneté de l'usage français : n'est-il pas précisément caractéristique que les exigences de Rome aient été formulées pour des diocèses nouveaux (Saint-Denis de La Réunion) ou au moins relativement récents (Alger)? Par ailleurs, on était alors en plein mouvement de retour des diocèses de France à la liturgie romaine. L'autorité romaine essayait de faciliter au maximum ce retour, en établissant un climat favorable : ne serait-ce pas la raison pour laquelle elle était plus facilement tolérante pour des points d'importance

29. Ce renseignement, indiqué par Patissier, *op. cit.*, p. 33, nous a été confirmé par la Curie archiépiscopale d'Alger.

moindre en ces années 1849-1851 ? A l'époque du concile d'Alger au contraire, le retour au romain était pratiquement terminé[30].

4) *L'action de Mgr Robert à Marseille et sa répercussion en France.*

Si l'intervention de Rome relative aux Statuts de La Réunion n'avait pas eu de répercussion dans la France métropolitaine, la modification demandée dans le texte du concile provincial d'Alger se trouva être à l'origine de tout le mouvement de retour à l'âge normal de la confirmation, dont nous vivons actuellement les étapes ultimes.

En 1878, Mgr Robert, évêque de Constantine, est transféré à Marseille. Ce prélat avait participé au concile d'Alger, puisque le diocèse de Constantine est suffragant de l'archevêché d'Alger. Dès le synode diocésain de 1885, il introduisit la législation qu'il avait appliquée à Constantine : il préconisa donc la réception de la confirmation avant la première communion. En 1886, il écrivait dans sa lettre relative aux tournées de confirmation : « Cette décision dont j'ai eu l'honneur d'informer le pape, à mon dernier voyage à Rome, a reçu son approbation et ses bénédictions. » En 1897 il dit à Léon XIII que la nouvelle législation diocésaine « recevrait la plus haute sanction qui se puisse désirer » s'il pouvait « invoquer en sa faveur l'autorité de sa parole papale[31] ». C'est pourquoi, le 22 juin 1897, le pape écrivit à Mgr Robert une lettre autographe sur ce sujet[32]. Ce que le pape loue explicitement, c'est que l'évêque de Marseille donne la confirmation aux enfants « *antequam divino Eucharistiae epulo reficiantur* ». Le pape précise que l'usage français « ne s'accordait ni avec l'ancienne et constante discipline de l'Église, ni avec le bien des fidèles ». Il ajoutait : « Confirmés de bonne heure, les enfants... peuvent mieux se préparer à recevoir plus tard le sacrement de l'Eucharistie, et, quand ils le reçoivent, ils en retirent des fruits plus abondants. »

30. La Sacrée Congrégation du Concile demanda aussi une modification au décret concernant l'âge de la confirmation dans le texte du second Concile provincial de Bourges, tenu au Puy en 1873. Les Statuts du diocèse du Puy de 1876 signalent le fait sans dire en quoi consistait la modification demandée. Nous n'avons pas pu avoir de détails sur ce point.

31. Lettre pastorale de Mgr Robert en date du 22 juillet 1897.

32. In Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. III, pp. 515-516. L'original est en latin. Nous en traduisons certains passages.

Dès 1891[33] et 1892[34], la revue des *Études* loua et fit connaître le retour à l'usage traditionnel opéré par Mgr Robert. Et, en 1894, ces deux articles furent repris sous la forme d'une brochure[35] qui connut au moins trois éditions. Plusieurs autres revues canoniques et pastorales[36] commentèrent avec faveur la restauration faite par l'évêque de Marseille et la lettre que le pape lui avait adressée. Ces articles et brochures contribuèrent certainement beaucoup à faire connaître l'action de Mgr Robert à Marseille et à lui susciter des imitateurs.

En effet, l'exemple de Mgr Robert fut suivi par plusieurs évêques :

— Par Mgr Fava, évêque de Grenoble, dès les années 1895-1896[37].

— De même, les Statuts de Lyon de 1899 déclarent : « Nous serions heureux de voir notre diocèse se rapprocher de plus en plus de la pratique générale de l'Église et du Droit commun. Aussi autorisons-nous volontiers les curés à présenter à la confirmation les enfants n'ayant pas encore fait la première communion... »

— Les Statuts de Paris de 1902 déclarent qu'il serait « à désirer que la confirmation pût être donnée avant la première communion suivant l'ancien usage de l'Église... »

— Dans sa lettre pastorale pour le Carême de 1902, l'évêque de Soissons demande que le sacrement de confirmation soit administré, si possible, un ou deux ans avant la première communion.

— Citons aussi Arras, Ordonnance du 8 mars 1907 et Statuts de 1910; Bordeaux, Statuts de 1910. »

D'autres diocèses, tout en maintenant plutôt l'usage français,

33. R. P. Durand, S.J., *De la Confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre*, dans *Études*, t. LIV, mai-août 1891, pp. 421-452.

34. R. P. de Scorraille, S.J., *Quand faut-il confirmer les enfants ?* dans *Études*, t. LVII, septembre-décembre 1892, pp. 141-146.

35. [Anonyme], *De la Confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre*, Marseille, 1894. Brochure rééditée sous le même titre à Paris en 1896 et en 1900, mais avec l'indication du nom de l'auteur, le R. P. Patissier, S.J.

36. Nous en citerons quelques-unes : *Journal du Droit canon et de la jurisprudence canonique*, 1892, pp. 857-862; *Ami du Clergé*, 1895, pp. 120-122, et 1908, pp. 81-88; *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1897, pp. 87-88, 1898, pp. 272-283, 1902, pp. 517-521; *Le Canoniste contemporain*, 1897, pp. 554-556; *Études*, t. LXXII, septembre-décembre 1897, pp. 511-514.

37. Nous disons cela d'après Patissier, *op. cit.*, 2e édition, p. 33. Nous n'avons pas pu contrôler ce point. Cela s'expliquerait d'ailleurs assez bien, puisque, comme nous l'avons déjà dit, Mgr Fava se trouvait être vicaire général de l'évêque de La Réunion au moment où Rome fit corriger les Statuts de La Réunion de 1853.

autorisent un certain rajeunissement de l'âge des confirmands, par exemple Quimper 1902, Montpellier 1909.

Mais, pour la même période, on trouve d'autres statuts qui, tout en montrant qu'ils n'ignorent pas le mouvement parti de Marseille, déclarent vouloir s'en tenir à la législation française : par exemple Aix 1902, Chartres 1907.

5) *Le Décret « Quam singulari » de 1910 sur l'âge de la communion.*

Le Décret *Quam singulari* permettant et encourageant la communion dès l'âge de sept ans constitue le commentaire authentique du décret du 4e concile du Latran de 1215. Il marquait un changement considérable dans la discipline eucharistique telle qu'elle était pratiquée dans la plupart des diocèses de l'Église latine. Il donnait aussi au problème de l'ordre relatif entre la confirmation et l'Eucharistie une acuité plus grande : en effet, ces deux sacrements allaient de nouveau, comme dans les premiers siècles mais à un âge plus tardif, se trouver reçus à peu près au même âge, aux environs de l'âge de sept ans. Généralement, on vit uniquement ses conséquences eucharistiques. Et il semble que, même hors de France, on n'ait guère réalisé combien la modification au point de vue de l'âge de la première communion devait rendre plus stricte l'obligation de la confirmation précoce.

En France, l'anomalie du 19e siècle s'aggrava dans la plupart des diocèses. Certes, on obéit à *Quam singulari* et l'on fit faire aux enfants leur première communion à l'âge de sept ans. Mais la confirmation resta généralement liée à la « combunion solennelle » qui se faisait à onze ou douze ans. C'est dire que, d'après les législations diocésaines, la confirmation était donnée trois ou quatre ans après la première communion. Après 1910, l'ordre relatif normal, voulu par l'Église, était donc violé plus gravement qu'auparavant. Car, au 19e siècle, la confirmation était donnée, au plus tard, peu de temps après la première communion, et l'on exigeait des confirmands et des premiers communiants les mêmes conditions psychologiques. Après 1910 au contraire, on exigeait beaucoup plus des confirmands (l'âge de onze ans, la connaissance du grand catéchisme) que des premiers communiants.

Nous avons cependant trouvé l'exemple d'un diocèse qui a su modifier sa législation de l'âge de la confirmation à cause de *Quam singulari*. Il s'agit du Synode de Laval de 1913. Un projet de nouveaux statuts avait été imprimé et distribué aux prêtres.

Ce projet se contentait, pour l'âge de la confirmation, de citer le concile provincial de Tours (tenu à Rennes en 1849), qui demandait de confirmer après la première communion. Les statuts imprimés à la suite du Synode citent ce texte du concile provincial, mais ils précisent que c'est là la législation qu'*avait* établie le concile de 1849 et ils ajoutent : « *Nunc autem, post Decretum Quam singulari, ex Decreto Rhed.* [le décret du concile tenu à Rennes] *hoc apud nos superest quod, aetate qua puerulus communicare incipit, possit et confirmari.* » Cette législation n'est peut-être pas parfaite, mais ce Synode a eu le mérite de souligner que le Décret *Quam singulari* intéressait aussi le problème de l'âge de la confirmation.

III. — Du code de droit canonique a nos jours

1) *Le Code de Droit Canonique.*

En 1917 fut promulgué le Code de Droit Canonique. Au canon 788, il rappelait, dans une proposition subordonnée, les prescriptions données par le *Catechismus ad Parochos* publié après le Concile de Trente.

Les années qui suivirent la promulgation du Code virent presque tous les diocèses de France publier de nouveaux statuts pour adapter leur législation particulière à la nouvelle législation de l'Église latine.

Pour le point qui nous intéresse ici, voici ce que donne le dépouillement des premiers statuts synodaux promulgués dans chaque diocèse entre le Code et 1932. Nous avons pu en consulter soixante-quatorze sur soixante-dix-neuf parus :

- ne disent rien de l'âge de la confirmation 3
- donnent des prescriptions vagues 3
- maintiennent l'usage de confirmer aux environs de la communion solennelle 25
- Tout en maintenant l'usage de confirmer aux environs de la communion solennelle, précisent que l'on peut confirmer des enfants plus jeunes à condition qu'ils aient fait leur communion privée 12
- demandent seulement l'âge de raison et la communion privée déjà faite 14
- disent que la confirmation exige les mêmes conditions psychologiques que la communion privée et prévoient même la possibilité de la confirmation avant la communion privée 4
- demandent seulement une instruction suffisante..... 2
- demandent seulement l'âge de raison 11

Quelles conclusions tirer de ce dépouillement? On constate dans un certain nombre de statuts un désir de rajeunissement de l'âge de la confirmation : certains diocèses qui ne l'avaient pas encore fait, commencent à dissocier communion solennelle et confirmation, mais beaucoup de ceux-ci exigent la communion privée avant la confirmation, ce qui n'est évidemment pas traditionnel.

Précisément, Rome eut, en 1932, l'occasion de rappeler l'ordre traditionnel des trois sacrements de l'initiation chrétienne.

2) *L'instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements du 30 juin 1932.*

Les pays espagnols avaient gardé la coutume de donner, selon l'usage anté-tridentin, la confirmation aux tout petits enfants peu de temps après leur baptême. Ils posèrent donc une première question à la Commission d'interprétation du Code : le canon 788 est-il à interpréter strictement? En 1931, la Commission répondit affirmativement. C'est pourquoi ces mêmes pays posèrent une seconde question : Devons-nous abandonner notre coutume immémoriale? En 1932, ce fut la Sacrée Congrégation des Sacrements qui répondit : l'usage espagnol peut être maintenu, bien que, si c'était possible, il serait préférable de suivre le canon 788 pour pouvoir faire précéder d'une *catechesis instructio* la réception de la confirmation. Cette réponse donnée à la question posée, la Sacrée Congrégation, craignant que les pays espagnols, se mettant à confirmer les enfants à l'âge de raison, ne se mettent aussi à retarder la toute première communion pour rester fidèles à l'ordre confirmation-eucharistie que ces pays avaient toujours connu, ajouta un avertissement dont voici la traduction :

> Certes, il est opportun et plus conforme à la nature et aux effets du sacrement de confirmation que les enfants n'accèdent pas pour la première fois à la sainte Table avant d'avoir reçu la confirmation qui est comme le complément du baptême et dans laquelle est donné l'Esprit-Saint (*Summa Theol.*, III[a], 72, 2); cependant, on ne doit pas interdire à des enfants l'admission à la sainte Table, s'ils sont parvenus à l'âge de discrétion sans avoir pu auparavant recevoir le sacrement de confirmation (*A.A.S.* 1932, p. 271).

Fait curieux : les Français, lisant ce texte qui n'était pas fait pour eux, furent frappés par la première partie de cet avertissement, alors que, par rapport à l'Espagne, cette première partie n'était qu'un rappel évident introduisant la remarque de la deuxième partie de la phrase.

Et c'est ainsi qu'à la suite de ce document romain, un grand nombre de diocèses modifièrent leur législation dans le sens d'un rajeunissement de l'âge de la confirmation. Cela ne veut d'ailleurs pas dire que tous les documents diocésains se soient alignés totalement sur ce que désire l'Église : la confirmation avant la toute première communion. Nous avons même rencontré trois statuts qui semblent avoir compris que le document romain parlait de ce que l'on appelait encore (même dans certains statuts!) la « première communion solennelle », alors qu'il parlait évidemment de la toute première communion.

Voici une liste chronologique des vingt-six statuts dans lesquels, par rapport aux statuts précédents, se manifeste plus ou moins cette volonté de rajeunissement de l'âge des confirmands. Nous mettons en italiques ceux qui citent formellement ou équivalemment l'Instruction de 1932 de la Sacrée Congrégation des Sacrements : *Cahors 1932*, *Angoulême 1933*, *Chambéry 1933*, Reims, note de Mgr Suhard du 23 février 1933, Châlons-sur-Marne 1934, Meaux 1934, Versailles 1934, Autun 1935, Bayeux 1935, Annecy 1936, *Auch 1937*, Montpellier 1937, *Viviers 1938*, *Tarbes 1941*, Carthage 1946, Le Mans 1946, Tulle 1947, Dijon 1948, *Limoges 1948*[38], Metz 1948, Strasbourg 1948, Bayonne 1949, Besançon 1949, Bourges 1949, Saint-Brieuc 1950, *Saint-Claude 1950*.

A l'encontre de ce courant général, trois statuts[39], vraisemblablement influencés par les idées émises dans un article du R. P. Galtier[40], s'appuient sur le Décret romain de 1932 pour justifier l'usage français de la confirmation tardive, donc également de la confirmation donnée après la toute première communion.

38. Citons la modification de la législation du diocèse de Limoges, parce qu'elle est très frappante. Les Statuts de 1927 déclaraient : « Il est très désirable que tous les enfants présentés à la Confirmation aient déjà été admis à communier. » Et les Statuts de 1948 déclarent : En vertu du décret de la Congrégation des Sacrements du 30 juin 1932 « il est très désirable que les enfants admis à communier aient été présentés à la confirmation ».

39. Dont deux de diocèses voisins, présentant un texte presque identique.

40. R. P. Galtier, S.J., *L'âge de la confirmation*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1933, pp. 675-686. Dans cet article, le P. Galtier, insistant sur la *catechesis instructio* antérieure à la confirmation demandée par la Sacrée Congrégation des Sacrements, s'appuya assez paradoxalement sur cette Instruction romaine pour justifier l'usage français de la confirmation tardive. Et, dans la *Revue des Communautés religieuses*, 1933, pp. 142-151, le P. Hocedez, S.J., soutint une opinion un peu semblable. Dans l'ouvrage cité de A. Chanson, *Pour mieux administrer...*, nous croyons avoir répondu aux divers arguments du R. P. Galtier.

A la veille de la parution du *Directoire pour la Pastorale des Sacrements* de 1951, la situation avait donc bien changé depuis les années 1850-1885. Successivement, le mouvement lancé par l'évêque de Marseille (1885), la parution de *Quam singulari* (1910), celle du Code de Droit Canonique (1917), celle de l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements (1932) avaient occasionné une évolution dans les législations diocésaines[41].

Il sera intéressant de comparer aux tableaux que nous avons dressés pour les étapes précédentes, le tableau suivant, donnant la situation à la veille de la publication du Directoire de 1951. Ce tableau est d'ailleurs difficile à établir pour trois raisons : il y a une variété très grande entre les législations des différents diocèses; beaucoup de statuts donnent une législation très complexe, disant, par exemple, que la confirmation continuerait à être reçue aux environs de la communion solennelle, mais que l'évêque ne refuserait pas de la donner aux enfants plus jeunes bien préparés; enfin la législation est souvent différente, dans un même diocèse, pour les paroisses où la confirmation est donnée tous les ans et pour celles que l'évêque ne visite que tous les trois, quatre, cinq ans.

Voici donc le dépouillement des législations de soixante et onze diocèses :

- demandent que la confirmation soit donnée après la communion solennelle 2
- demandent que la confirmation soit donnée l'année de la communion solennelle 7
- tout en maintenant le principe de la confirmation reçue l'année de la communion solennelle, admettent aussi des enfants plus jeunes (quatre documents précisent qu'ils doivent avoir fait leur communion privée) 13
- demandent un minimum de sept ans et la communion privée 18
- demandent seulement l'âge de raison ou les mêmes conditions psychologiques que pour la communion privée 21
- précisent même qu'il vaudrait mieux confirmer avant la communion privée 3
- demandent seulement une préparation suffisante..... 3
- ont une législation vague 4

41. On pourrait signaler aussi un document d'importance moindre, une *Instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements* du 20 mai 1934 (*A.A.S.*, 1935, p. 16), rappelant, après Benoît XIV, dans quels cas légitimes on pouvait donner la confirmation avant l'âge de sept ans.

3) *Le Directoire pour la Pastorale des Sacrements de 1951.*

Ce que nous venons de dire de l'évolution de la législation sur l'âge de la confirmation dans de nombreux diocèses montre que les « directives » du *Directoire pour la Pastorale des Sacrements* n'ont pas éclaté comme un bombe. Elles avaient été préparées.

Il est inutile de rapporter ici le texte complet des articles du Directoire traitant de l'âge de la confirmation (nos 31-33). Citons les passages les plus importants :

> L'Église désire que la confirmation soit donnée aux environs de l'âge de raison (c'est-à-dire de la première communion dite privée)... Il serait contraire à l'intention de l'Église de retarder la confirmation... Historiquement, la confirmation est la deuxième étape de l'initiation chrétienne... La confirmation devrait donc être reçue avant l'Eucharistie.

« Il sera intéressant de voir quelle évolution connaîtra désormais, sur ce point, la législation des diocèses de France », disait M. Martimort à la Session sacerdotale du C.P.L. à Versailles, en septembre 1951[42].

Pour la période postérieure au Directoire, nous avons pu lire des documents concernant trente-six diocèses : trente et un statuts diocésains et cinq Ordonnances épiscopales portant une nouvelle législation sur l'âge de la confirmation. Certains statuts reproduisent le texte même du Directoire; d'autres renvoient explicitement au document de l'Épiscopat.

Tous les Statuts ou Ordonnances, en tout cas, manifestent un désir de rajeunissement de l'âge de la confirmation[43], sauf

42. Rapport paru dans l'ouvrage collectif *Communion solennelle et Profession de foi*, Paris, 1952. Dans ce rapport, M. Martimort examine les arguments du P. Galtier et ceux du P. Patissier, repris par G. Delcuve, *Une nécessité pour l'efficacité normale de la formation religieuse : la confirmation à l'âge de raison*, article paru dans *Lumen Vitae*, 1950, pp. 322-350. Les arguments des uns et des autres ne lui paraissent pas entièrement convaincants. Il semble, en effet, que ce ne soient pas les arguments de raison qui soient déterminants dans le domaine sacramentaire, mais la *praxis Ecclesiae*. C'est l'Église qui a reçu les sacrements et c'est à elle qu'il appartient de dire comment ils doivent être administrés. C'est peut-être l'intérêt du présent article de mieux faire connaître la *praxis Ecclesiae*.

43. Une réponse de la *Commission d'Interprétation du Code* a pu aussi favoriser ce rajeunissement. A la question : « Est-ce que, vu le canon 788, peut être maintenu le décret d'un Ordinaire du lieu qui interdit que le sacrement de Confirmation soit administré aux enfants qui n'ont pas atteint l'âge de dix ans ? », la Commission d'Interprétation du Code a répondu : « Non », le 26 mars 1952 (*A.A.S.*, 1952, p. 496). Nous avons traduit le texte.

évidemment ceux des diocèses dont la législation était déjà conforme à celle du Directoire.

Plusieurs statuts parlent seulement de l'âge de raison, de l'âge de sept ans, des mêmes conditions psychologiques que pour la communion privée. Certains parlent de huit ans. Les statuts d'un diocèse parlent de dix ans comme d'un âge maximum à ne pas dépasser. Les Statuts des diocèses où la confirmation se donnait après la communion solennelle demandent au moins que la confirmation soit donnée avant cette communion solennelle. Plusieurs statuts signalent qu'il faudra abaisser progressivement l'âge des confirmands. Plusieurs notent qu'il ne faudra confirmer à cet âge précoce que les enfants dont les parents seront disposés à faire poursuivre la formation catéchistique jusqu'à la communion solennelle. Deux statuts, tout en prévoyant un rajeunissement de l'âge des confirmands, demandent que les enfants ne soient pas présentés à la confirmation avant leur communion privée, ce qui n'est pas conforme à l'esprit de l'Église rappelé par l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements de 1932 et par le Directoire pour la Pastorale des Sacrements de 1951 [44].

Bref, on voit que si le désir de rajeunissement est général, les législations diocésaines sont assez variées. Cela s'explique bien par la variété des législations diocésaines antérieures.

*
* *

Faut-il conclure ? Il y aurait lieu de le faire s'il s'agissait d'un plaidoyer en faveur de la réception de la confirmation à tel ou tel âge. Mais, nous ne voulions ici que faire œuvre historique : retracer les différentes étapes de l'évolution de la législation des diocèses de France sur l'âge de la confirmation. Jusqu'à 1748, cette législation ne se distinguait pas de celle des autres diocèses de l'Église latine; de 1748 à 1885, un mouvement se développe et devient vite presque général en faveur de la confirmation aux alentours de la première communion solennelle et même après cette première communion, aux environs de onze ou douze ans; de 1885 à nos jours, par suite de plusieurs interventions de Rome et de l'Épiscopat français, on assiste à un retour progressif à l'usage général de l'Église latine.

44. Un de ces deux documents affirme : « La Confirmation est la deuxième étape de l'initiation chrétienne... On ne présentera au sacrement de confirmation que des enfants... ayant déjà fait leur première communion. » Une deuxième étape que l'on ne peut atteindre qu'après la troisième !

Nous terminerons par deux remarques.

La première concerne les limites géographiques de notre enquête. Nous n'avons parlé que de la France, et souvent, en parlant du retard de la confirmation, nous avons employé l'expression « usage français ». En réalité, ce retard s'est manifesté également dans d'autres pays de langue française, par exemple en Belgique. Et les conciles de Vienne (Autriche) (1858) et de Prague (1860) ont porté une législation du même type que la législation française du 19e siècle. Ne désirant parler ici que de la France, nous n'avons pas cherché à contrôler la proportion exacte que ce mouvement a pu prendre hors de France.

La seconde remarque répondra à une objection qui sera peut-être venue à l'esprit de certains lecteurs. L'usage français du 19e siècle ne pouvait-il pas être conservé puisqu'il avait pris force de loi par la coutume? Pour répondre à une telle question, il faut faire une distinction importante. En se plaçant au seul point de vue canonique, on peut dire que l'usage français avait acquis force de loi. Mais des coutumes peuvent donner naissance à des usages défectueux, non conformes à l'esprit de l'Église : S. S. Pie XII l'a rappelé plusieurs fois en parlant des usages liturgiques[45]. Légitime au point de vue législatif, un usage peut ne pas l'être au point de vue de la Tradition de l'Église, et il est alors normal de le faire cesser le jour où est reconnue sa défectuosité. Il nous semble que tel était bien le cas de l'usage français dont nous avons vu le développement et le déclin.

R. Levet.

45. Par exemple, discours de S. S. Pie XII aux congressistes d'Assise, dans *La Maison-Dieu*, 47-48, p. 344.

LA DISCIPLINE CANONIQUE DE LA CONFIRMATION

Le droit canonique ne s'est jamais beaucoup occupé de la confirmation. Cela n'a rien d'étonnant : sacrement prolongeant le baptême, réglé par le Pontifical, qu'on ne reçoit qu'une fois (et encore, est-on obligé strictement de le recevoir ?), la confirmation offre peu de prise aux règles juridiques. Les points qui feront l'objet de discussion sont le ministre extraordinaire et... la question du parrain!

Cet état de choses explique et justifie notre plan. Après avoir parlé de la matière du sacrement, nous traiterons du ministre, du sujet, et enfin du parrain.

*
* *

La matière de la confirmation est le saint chrême, mélange d'huile d'olive, — sur ce point, si la tradition des Orientaux non unis a admis d'autres matières grasses, l'Église romaine est intransigeante, — et de baume, matière aromatique. Rien n'est défini concernant la nature de ce baume (d'Engaddi, du Pérou). Les Orientaux emploient un nombre considérable et strictement défini d'herbes aromatiques et de résines, mais le sacrement est valide pourvu que du « baume », c'est-à-dire ce que l'on appelle communément de ce nom, soit adjoint à l'huile d'olive.

Que penser du cas où, par distraction, on aurait employé de l'huile des infirmes ou des catéchumènes ? Le sacrement serait douteux. Il faudrait donc le renouveler sous condition. Cependant, en cas de danger de mort, s'il y avait impossibilité de se procurer du saint chrême, on pourrait, sous condition, conférer le sacrement avec de l'huile.

Le saint chrême doit être bénit par l'évêque. (En Orient, cette bénédiction est parfois réservée au patriarche.) Cette condition a toujours été stipulée dans les indults permettant à des prêtres de confirmer, et on ne connaît pas d'exemple certain où le pape aurait délégué à un prêtre le pouvoir de bénir le saint chrême. Normalement, le chrême aura été béni par l'évêque du diocèse, mais il suffit qu'il l'ait été par un évêque « en communion avec le Siège Apostolique ».

Enfin, il doit être récent, consacré le jeudi saint précédent. Cette règle cependant souffre dérogation en cas de nécessité ou de grande difficulté, comme l'ont affirmé plusieurs fois les décisions romaines.

Il faut voir, pensons-nous, dans ces prescriptions, la relation de la confirmation à la charge pastorale de l'évêque, successeur des Apôtres d'une part; à la passion et à la résurrection du Christ, au renouvellement pascal d'autre part.

Laissant de côté les controverses sur la matière et la forme, — onction ou imposition des mains, ou les deux, — le Code rappelle que l'onction doit se faire avec la main imposée sur la tête du confirmand. Elle doit se faire sur le front, — c'est ce qui la distingue de l'onction baptismale, — et on ne peut se servir d'un pinceau. Dans ce dernier cas, le sacrement devrait être réitéré sous condition.

*
* *

Le canon 782, reprenant une affirmation du Concile de Trente, affirme que seul l'évêque est le ministre ordinaire du sacrement. Il ajoute immédiatement (§ 2) : le ministre extraordinaire est tout prêtre auquel le droit ou un indult du Siège Apostolique concède cette faculté.

Avant de tâcher d'expliquer ce qui peut paraître une subtilité, examinons la portée pratique de cette distinction. Le ministre ordinaire, pourvu qu'il observe les formes prescrites, agira toujours validement. (Au moyen âge, quelques canonistes furent d'un autre avis, mais ne furent pas suivis.) Le ministre extraordinaire a besoin, pour agir validement, d'une habilitation spéciale, qui peut être illimitée (c'est le cas pour les cardinaux) ou limitée par la

fonction et le territoire (abbés et prélats nullius, vicaires et préfets apostoliques) voire même, en plus, par les circonstances (curés, pour les malades en réel danger de mort).

Un cardinal ayant résigné le cardinalat, un abbé nullius démissionnaire ou agissant en dehors de son territoire, un curé (même à l'égard d'un de ses paroissiens) en dehors de sa paroisse ou hormis le cas de danger de mort, confirmeraient invalidement, quelles que soient leurs intentions ou leur bonne foi.

Comment expliquer cette discipline? Certains auteurs, revenant aux théories médiévales, font appel à un pouvoir de l'Église sur le sacrement, qu'ils comparent au pouvoir d'instituer des empêchement dirimants de mariage. Je crois que cette raison n'explique rien; le cas n'est pas le même : le mariage est un contrat, et l'autorité sociale peut fixer les conditions de forme et de capacité des parties. La théorie qui compare le pouvoir de confirmer du prêtre à son pouvoir d'absoudre, l'un comme l'autre exigeant, pour s'exercer validement, un *exequatur* du supérieur compétent, n'est pas non plus entièrement satisfaisante, car elle ne rend pas compte du caractère exceptionnel (ministre extraordinaire) du cas qui nous occupe. C'est d'ailleurs ce caractère exceptionnel qui a très vite fait réserver au souverain pontife, en vertu de sa *summa potestas*, le droit de concéder à un prêtre le pouvoir de confirmer. Je dirais assez volontiers que le prêtre possède radicalement ce pouvoir, dans la ligne du pouvoir d'ordre, mais qu'il est indispensable qu'un acte de juridiction du pape lui permette de s'exercer. Qu'on dise que cet acte « explicite » ou « augmente » le pouvoir du prêtre, peu importe au fond, car il est vain, je crois, de vouloir maintenir ici une séparation stricte entre ordre et juridiction et surtout de vouloir établir un parallèle parfait entre la juridiction spirituelle et la temporelle. Il me paraît certain que l'acte de juridiction — loi, indult général ou indult particulier — par lequel le pape permet à un prêtre de confirmer validement est du ressort, non de son pouvoir propre (comme l'est l'octroi de la *jurisdictio ad confessiones* ou l'institution d'empêchements de mariage), mais de son pouvoir vicaire.

Il nous reste à examiner, dans le détail, le pouvoir de chacun des ministres.

L'évêque confirme toujours validement. S'il est simplement évêque titulaire, ou bien s'il confirme en dehors de son diocèse, il devra avoir la permission de l'Ordinaire du lieu, sauf s'il s'agit de confirmer, sans crosse ni mitre, ses propres sujets. Dans son diocèse, il peut confirmer les diocésains d'un autre évêque sauf si cet évêque l'a défendu (c. 783, § 1, 2).

Les cardinaux, dès leur promotion en consistoire, peuvent confirmer validement et licitement partout. Ils doivent cependant faire inscrire aux registres *ad hoc* les noms des confirmés (c. 239, § 1, 23°).

Les abbés et prélats *nullius dioecesis*, de même les vicaires et les préfets apostoliques qui ne seraient pas évêques, ne peuvent confirmer validement que dans leur territoire et tant qu'ils sont en fonction.

Les prêtres du rite latin qui ont obtenu un indult pontifical doivent se conformer, pour agir validement, aux termes de cet indult. Ainsi, sauf concession expresse, cet indult ne permet pas de confirmer validement les Orientaux (c. 782, § 4). Pie XI a concédé aux évêques de l'Amérique latine le pouvoir de désigner, pour administrer la confirmation, des prêtres de leur choix, à condition qu'ils soient constitués en dignité (30 avril 1929).

Enfin, par le décret *Spiritus Sancti munere*, S. S. Pie XII a accordé aux curés le pouvoir de confirmer, sur leur territoire, les fidèles en danger de mort.

Ce pouvoir, en vertu du canon 210, ne peut se déléguer. Il appartient au curé, au vicaire-curé (exerçant la charge pastorale dont est titulaire une personne morale : chapitre, couvent, etc.), au vicaire-économe (c. 472) ou administrateur d'une paroisse vacante, et enfin au prêtre à qui a été confié le soin des âmes de façon stable et exclusive dans un territoire déterminé, avec une église propre et tous les droits et devoirs des curés.

Sont exclus les vicaires substituts (en l'absence du curé, c. 474), les vicaires coadjuteurs, même s'ils ont plein pouvoir (c. 475) et, *a fortiori*, les vicaires coopérateurs (c. 476) même s'ils ont le soin particulier d'une église-annexe (sauf, comme il a été dit plus haut, s'ils ont tous les droits et devoirs d'un curé).

Les aumôniers d'hôpitaux doivent avoir un indult spécial

La Sacrée Congrégation de la Propagande, le 18 décembre 1947, permet à tous les Ordinaires qui dépendent d'elle d'accorder ce pouvoir « à tous les prêtres à eux subordonnés et ayant charge d'âmes ».

Enfin, la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale accorde aux prêtres latins, jouissant d'un indult, le pouvoir de confirmer les fidèles de rite oriental qui n'auraient pas été confirmés à leur baptême.

Quelles sont les conditions à observer pour la validité du sacrement? Il y en a deux (en dehors de la matière, de la forme et de l'intention, qui sont communes aux autres sacrements) : le curé ne peut confirmer que sur son territoire, et en cas de danger réel de mort, provenant d'une maladie. On admet généralement que les circonstances qui permettent de conférer l'extrême-onction suffisent à justifier l'usage de la faculté. Cependant, si le péril n'était pas certain, on ne pourrait pas confirmer, même sous condition.

Reste une troisième restriction, qui semble bien n'affecter que la licéité : que l'évêque diocésain ne puisse se déplacer ou soit empêché, et qu'on ne puisse pas recourir à un autre évêque. Il n'est pas nécessaire qu'il s'agisse d'une impossibilité physique ou morale : il suffit d'un empêchement ou d'un inconvénient grave.

Après avoir ainsi déterminé les personnes ayant le pouvoir de confirmer et les limites de ces pouvoirs, rappelons que le code leur fait une obligation d'en user à l'égard de leurs sujets bien disposés qui demandent à être confirmés. L'évêque profitera de la visite pastorale et, de toute façon, il doit veiller à ce que ses ouailles aient, au moins tous les cinq ans, l'occasion de recevoir le sacrement. S'il néglige de le faire, l'archevêque a le devoir d'avertir le Souverain Pontife (c. 785 et c. 274, n. 4).

*
* *

Qui peut, qui doit être confirmé? Seuls les baptisés peuvent l'être validement. Il faut, au surplus, pour recevoir le sacrement avec fruit et licitement, être en état de grâce et, si l'on jouit de l'usage de la raison, être suffisamment instruit.

L'Église latine diffère la confirmation jusqu'à sept ans.

Dans l'Église grecque, la confirmation suit immédiatement le baptême. Tel est également l'usage de l'Espagne et de l'Amérique latine. Le Code demande que l'on attende l'âge de raison mais, en cas de péril de mort ou pour d'autres causes graves et justes, telle l'absence prolongée du ministre habituel du sacrement, on pourra anticiper le temps de la confirmation.

C'est dire l'importance que l'Église attache à sa réception. Ce n'est pas un sacrement absolument nécessaire au salut, mais il n'est pas permis de le négliger. Les curés y veilleront (c. 787), et les pouvoirs qui leur ont été récemment impartis leur permettront de pourvoir aux cas urgents. L'initiation chrétienne ne doit pas rester incomplète, et, si l'Église, logique avec elle-même, insiste pour que les confirmands aient le discernement convenable et l'intention expresse de recevoir le sacrement, elle n'hésite pas à passer outre à cette exigence en cas d'impossibilité, préférant assurer, si possible, la grâce invisible et le caractère sacramentel. Il faut se souvenir que ce caractère persiste dans l'âme et que ceux qui ont été ainsi confirmés sans en avoir conscience pourront, plus tard, bénéficier des grâces sacramentelles découlant de leur qualité de confirmés. Cette attitude de l'Église, qui s'exprime par des faits, doit être, pour les pasteurs, un guide, une indication nette. Qu'ils n'hésitent pas à confirmer, le cas échéant, enfants ou adultes en danger de mort. C'est un devoir grave de leur charge pastorale.

*
* *

Il est un dernier point qui, actuellement, fait plutôt partie de l'archéologie juridique. Son maintien, toutefois, dans le Code montre que l'Église n'y a pas renoncé. « C'est une coutume très ancienne dans l'Église, dit le canon 793, de donner, dans la mesure du possible, à chaque confirmé, comme à chaque baptisé, un parrain. » « Qu'il n'y ait qu'un ou deux confirmands par parrain, et qu'il n'y ait qu'un — et non plusieurs — parrains par confirmand » (c. 794). Ces règles sont les mêmes que celles qui régissent le parrainage baptismal (c. 762, 764). Cependant, il faut en convenir, la parité n'est pas absolue, et on pourrait presque parler de

double emploi. Il suffit de comparer les canons 797 et 769 sur les devoirs des parrains. L'un comme l'autre doivent se considérer comme responsables de leur filleul. Le parrain de baptême veillera à ce qu'il conforme sa vie à ce qu'il a solennellement promis, en ce qui regarde la vie chrétienne et son développement. Quant au parrain de confirmation, il est chargé, avec les parents ou à leur défaut, de veiller à l'éducation chrétienne de son filleul. Nous traduirions volontiers, à partir du sens profond du sacrement, qu'il doit initier le jeune chrétien, devenu adulte dans la foi, à son rôle de militant.

Le rôle estompé, disons nul, joué par le parrain de confirmation provient de ce que, trop souvent, ce parrainage est une simple formalité. A cause du grand nombre des confirmands et pour simplifier la cérémonie, tous les enfants d'une même paroisse, ou tous ceux qui sont confirmés en même temps ont un seul parrain.

L'Église, cependant, si elle admet ces difficultés pratiques, « *nisi aliud iusta de causa ministro videatur* » (c. 794, § 1), maintient le principe : un ou deux confirmands par parrain. La Congrégation du Concile en 1823, le Saint-Office en 1873 et encore en 1877 rappellent qu'on ne peut admettre un seul parrain pour l'ensemble des confirmés. La coutume contraire est admise par pure tolérance, et elle ne se justifie que par une nécessité grave et urgente : on doit tâcher de la supprimer. Le Code est moins sévère : il exige simplement « iusta causa », traduisons : un bon motif. Qu'on y prenne garde cependant : un tel procédé réduit le parrainage à n'être presque plus qu'une simple formalité, une cérémonie vide de sens, et la parenté spirituelle avec ses obligations, une fiction de droit dont il sera pratiquement impossible de tenir compte (d'autant qu'elle ne constitue plus un empêchement de mariage).

Néanmoins, même sous cette forme dégradée, l'Église maintient le parrainage. Bien plus, s'il n'y a pas possibilité d'avoir un parrain — dans certains cas, en pays de mission — on a décidé que ceux qui seraient confirmés les premiers serviraient de parrains aux autres. C'est dire combien l'Église tient à cette coutume séculaire et vénérable (*vetustissimo Ecclesiae more*, c. 793). Elle fait confiance à ses institutions. Un jour viendra où, le parrainage baptismal

ayant repris tout son sens, il semblera illogique de ne pas revaloriser le rôle du parrain de confirmation.

Les conditions de validité et de licéité sont fixées par le droit. On peut se demander quel est aujourd'hui le sens de cette distinction : en effet, les seules obligations qui découlent de la « parenté spirituelle » ainsi contractée sont celles que nous venons de rappeler : responsabilité à l'égard du filleul, devoir de veiller à son éducation chrétienne. Jadis, cette parenté était un empêchement de mariage, que le Concile de Trente réduisit au ministre, aux parents, au parrain et au confirmé. On comprend dès lors que le droit ait fixé les conditions de validité. Il les maintient, en parallélisme avec le baptême, et par tradition, sachant que la discipline peut toujours évoluer.

Pour être validement parrain il faut être confirmé, avoir l'usage de la raison, et avoir l'intention d'être parrain. Sont exclus ceux qui sont inscrits à une secte hérétique, schismatique ou athée, ceux qui sont sous le coup d'une sentence (déclaratoire ou condamnatoire) prononçant l'excommunication, l'infamie de droit, l'exclusion des actes légitimes ecclésiastiques (c. 2256), et enfin les clercs déposés ou dégradés. Sont écartés, à cause de la parenté spirituelle, le père, la mère, le conjoint du confirmand. Il faut être désigné par le confirmand, ses parents ou tuteurs, ou, à leur défaut ou s'ils refusent, par le ministre ou le curé. Enfin, le parrain doit toucher physiquement, par lui-même ou *par procureur*, le confirmand au moment de la confirmation (c. 795).

Nous pensons que cette dernière disposition permet de résoudre le problème pratique que pose le parrainage individuel, à savoir la difficulté qu'il y a, pour la bonne organisation de la cérémonie, à faire accompagner chaque confirmand par un parrain distinct. On peut faire en sorte que les parrains des enfants de toute une paroisse donnent procuration à une seule personne, qui tiendrait ainsi, en leur nom, leurs filleuls *in ipso confirmationis actu*. Ceci n'est qu'une suggestion, mais sa réalisation n'a rien d'impossible.

Voyons maintenant les conditions de licéité. Le parrain de confirmation doit être distinct du parrain de baptême sauf si baptême et confirmation sont conférés en même temps. Nous reviendrons plus loin sur cette disposition qu'aucun auteur ne réussit à expliquer. On demande égale-

ment que le parrain soit de même sexe que le confirmé. Disposition qui n'a rien d'absolu, pas plus que la précédente : « sauf si le ministre, dans ces cas particuliers, en juge autrement... » Jadis le parrain ou la marraine tenaient le confirmand sur leur bras droit; si le confirmand était plus âgé, il mettait le pied sur le pied droit du parrain. C'est pour ce motif, dit le Pontifical, que le parrain doit être du même sexe que le confirmé.

D'autres conditions sont requises pour qu'on puisse être parrain (c. 766). Il faut normalement, sauf juste motif, avoir quatorze ans accomplis, ne pas avoir commis un délit notoire (c'est-à-dire commis dans de telles circonstances qu'on juge qu'il sera rapidement divulgué) comportant excommunication, exclusion des actes légitimes ou infamie de droit, même si une sentence n'est pas intervenue. Sont exclus ceux qui sont sous le coup d'un interdit personnel, les pécheurs publics ou ceux qui n'ont pas bonne réputation à cause d'un délit ou de leurs mauvaises mœurs, ce dont l'ordinaire est juge (infamie de fait, c. 2293, § 3). Ne sont donc pas exclus ceux qui seraient excommuniés *ipso facto* pour un délit occulte (par exemple, l'avortement). D'autres personnes ne peuvent être parrains : ceux qui ignorent les rudiments de la foi, les religieux et les novices, sauf le cas de nécessité et permission expresse du supérieur, du moins du supérieur local. Les clercs engagés dans les ordres majeurs ont besoin d'une permission explicite de leur évêque. Le motif de ces deux dernières prohibitions n'est autre que l'incompatibilité entre l'état religieux ou les ordres majeurs et les obligations découlant du parrainage.

Il ne nous reste qu'à expliquer la première des conditions de licéité : le parrain de confirmation doit être distinct du parrain de baptême. La Congrégation du Concile, consultée par l'évêque d'Ancône en 1884, n'a pas réprouvé la coutume contraire, mais demande qu'on s'efforce de la corriger petit à petit. Tous les auteurs rapportent et maintiennent cette prohibition qu'ils ne pensent même pas à justifier, et qui a pour elle, ne l'oublions pas, huit siècles de pratique constante.. Disons tout d'abord qu'elle n'est pas absolue : « sauf si une cause raisonnable, dit le canon 796, 1°, au jugement du ministre, suggère le contraire ». Voyons ensuite sur quoi elle se base. On invoque un texte attribué au pape

saint Hygin (en réalité, provenant du Pénitentiel de Théodore, 9e siècle), et repris au Décret de Gratien (1140) (*de consecratione*, dist. 4, c. 100). Ce texte est ainsi rédigé : « Pour le catéchuménat et pour le baptême, ainsi que pour la confirmation, un seul peut être parrain, si la nécessité l'exige; ce n'est cependant pas la coutume de Rome, où chacun a son parrain » (*per singula singuli suscipiunt*).

A notre avis, mais nous avouons que cette hypothèse nous est personnelle, c'est une fausse interprétation de ce texte qui est à l'origine de la disposition juridique que nous tâchons d'expliquer.

Le texte (qui est d'ailleurs *aussi* cité à l'appui du canon 794, § 2) semble clair : il faut un parrain par enfant, que ce soit pour le catéchuménat (les exorcismes), le baptême ou la confirmation; cependant, en cas de nécessité, on pourra se contenter d'un parrain pour tous.

Cette interprétation se base sur les sommaires accompagnant le texte dans les collections canoniques antérieures, sur le texte lui-même et sur son contexte immédiat.

Le sommaire qui introduit notre canon dans le Décret de Burchard de Worms (vers l'an 1000) — et qui sera repris dans la suite par le Décret d'Yves de Chartres : « quod in baptismo et confirmatione, si necesse fuerit, unus patrinus possit esse », tout comme le sommaire d'Anselme de Lucques (1083) : « quod in catecumino et baptismo et confirmatione unus pater potest esse », ne s'oppose pas à notre interprétation.

Celle-ci est exigée par le texte : s'il signifiait que la même personne ne peut pas être à la fois parrain de baptême et de confirmation, il faudrait en conclure que l'on doit exiger un parrain différent pour le catéchisme (les exorcismes) et le baptême, ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été requis.

Enfin, le canon qui suit le nôtre dans le Décret de Burchard, celui d'Yves de Chartres et celui de Gratien, — c'est le canon 3 du Concile de Coblence en 922, bien qu'on l'attribue au Concile de Saint-Médard, — exige qu'il n'y ait pas plusieurs parrains pour un seul enfant. Le parallélisme, maintenu, nous l'avons dit, par notre canon 794, demande qu'on interprète le texte précédent : pas plusieurs enfants pour un parrain.

Quant à l'exégèse actuelle, elle remonte à Yves de Char-

tres. Celui-ci, reprenant dans sa *Panormie* les textes qu'il avait recueillis dans le Décret, leur donne de nouveaux sommaires. Celui de notre texte devint : « Necessitate cogente, in catecismo et confirmatione, idem compater esse potest. » Ce sommaire ambigu fut repris par Gratien et passa ainsi dans le droit de l'Église. Il suffisait d'une insistance sur « idem » et d'un renversement logique pour y lire la discipline actuelle : sauf cas de nécessité, la même personne ne peut être parrain de baptême et de confirmation. Cette interprétation, au témoignage du consulteur de la Sacrée Congrégation du Concile (cause d'Ancône citée plus haut), devint commune dans l'Église. Ainsi Suarez *(De sacramentis*, q. 72, art. 10) : « Ce n'est pas la coutume de l'Église romaine, dit le pape Hygin, que le même soit parrain de baptême et de confirmation pour la même personne quoique, en cas de nécessité, cela puisse se faire. »

La question, d'ailleurs, est d'un intérêt extrêmement ténu; la règle n'a jamais été absolue et, telle qu'elle est reprise par le Code, elle est plutôt une indication, puisque le ministre est juge des circonstances — qui ne doivent pas être un cas de nécessité, ni même graves, mais raisonnables seulement — permettant dérogation.

C'est sans doute la durée — huit siècles — de cette « tradition » qui explique son maintien dans le Code. Quant à son introduction, outre l'équivoque signalée plus haut, elle se justifie peut-être par la tendance à multiplier la parenté spirituelle et, avec elle, les empêchements de mariage. Mais ce ne sont là que des hypothèses que le canoniste est bien forcé de formuler pour rendre raison d'un point obscur de discipline que rien, ni dans la tradition antique, ni dans la tradition théologique, ne permet de justifier en raison et qui subsiste — mais si peu — comme un de ces meubles désuets que l'on trouve parfois dans sa part d'héritage.

Gérard Fransen.

LA CONFIRMATION DANS LES ÉGLISES DE LA RÉFORME

Il est difficile de donner une définition précise de la confirmation dans les Églises de la Réforme. La confirmation se réfère bien à des réalités dont parle le Nouveau Testament : affermissement de la foi, dons de l'Esprit, imposition des mains, sacerdoce du peuple des fidèles, mais alors que le Nouveau Testament nous révèle tout un enseignement sur l'institution et le sens des sacrements du baptême et de la Sainte Cène, nous n'avons rien de pareil pour la confirmation et c'est pourquoi les confessions de foi que se donnèrent au 16e siècle les Églises de la Réforme, qui se voulaient attentives à la seule Écriture sainte, n'ont fixé aucune doctrine de la confirmation. Nous avons des textes liturgiques mais, même dans les Églises où ils ont peu varié, on y relève une diversité des lignes prédominantes que nous savons avoir été plus accentuée encore dans les commentaires qu'en ont donnés les pasteurs, et ceci au sein d'une même Église, selon leurs tendances théologiques, leurs préoccupations catéchétiques, voire (à l'ère du libéralisme) leurs conceptions pédagogiques. Et la question des rapports entre le baptême et la confirmation reste soumise à une réflexion périodiquement renouvelée.

Il semble cependant que l'on puisse, sur la confirmation, d'une part classer des conceptions théologiquement et liturgiquement contestables, trop subjectives et devenues révolues, d'autre part esquisser une orientation générale qui, malgré des nuances, se dégage des travaux d'exégètes et de liturgistes réformés, luthériens ou anglicans.

*
* *

Dans les Églises de la Réforme la confirmation a été, d'une façon générale, l'admission à la Sainte Cène des catéchumènes ayant été baptisés étant enfants. Ils confessent leur foi, et l'Église, par le ministère du pasteur, leur atteste l'aide du Saint-Esprit et intercède pour eux.

Parmi les formes qu'a revêtues cette « admission à la Sainte Cène » (le terme de confirmation n'a pas été employé toujours et partout), quelques-unes sont à critiquer et peuvent être groupées sous trois conceptions :

1° *Aucun acte liturgique.* Ce n'est qu'une fin de catéchisme, marquée par une interrogation publique des catéchumènes avant leur admission à la Sainte Cène. Ce fut l'ancienne pratique de l'Église de Genève, mais elle fut plus subie que voulue par Calvin qui aurait tenu à une imposition des mains aux catéchumènes[1]. De Genève cette pratique passa en France, où elle fut celle de l'Église Réformée jusqu'à la Révocation de l'Édit de Nantes. Elle est en grande partie expliquée par la réaction des théologiens réformés contre l'évolution du rite de la confirmation au moyen âge, définie comme une augmentation de la grâce du baptême et devenue cérémonie épiscopale complémentaire du baptême; pour eux c'était « faire injure » au baptême que de le compléter comme s'il n'était pas pleinement suffisant.

L'usage d'une simple confession publique de la foi clôturant un catéchisme était plus scolaire qu'ecclésiastique. Ce pouvait être, pour beaucoup, davantage un exercice intellectuel que l'expression d'une grâce reçue, et conduire à un certain mépris de la visibilité des actes célébrés par l'Église, disons même à une acceptation de son indigence charismatique.

1. Voir son *Commentaire à l'Épître aux Hébreux*, VI, 2, et son *Institution chrétienne* de 1560 (l. IV, ch. 19, § 4). On se condamne à ne rien comprendre à Calvin, homme d'Église et liturgiste, si on ne s'en tient qu'à la coutume genevoise, car le réformateur dut céder aux messieurs du Conseil de Genève sur bien des points dont l'un, la célébration de la Sainte-Cène dans le culte de chaque dimanche, aurait eu en se généralisant une portée incalculable sur la liturgie et la piété des Églises réformées.

2° *Admission individuelle à la Sainte Cène.* Ce fut surtout la pratique des petites communautés paroissiales piétistes insistant sur la profession individuelle de la foi. Quand le catéchumène se déclare prêt, « converti », il est admis à la Sainte Cène, souvent sans aucune liturgie objective.

On voit facilement les dangers d'une telle conception : tentations de l'individualisme ou de l'angélisme, affectivité, recherche des émotions religieuses, et même parfois pharisaïsme. C'est d'autre part la mise en avant de l'homme, de sa décision; c'est la négation de la doctrine des Réformateurs sur le salut par grâce, et un glissement vers le moralisme puritain.

3° *Grande cérémonie avec engagements collectifs.* Cette pratique s'est généralisée surtout au 19e siècle et sans doute est-il bon que la confirmation des catéchumènes soit une grande fête paroissiale. Mais cela s'est fait dans le contexte théologique du 19e siècle, avec des liturgies d'un style exhortatif et plein d'inflation, ajoutant à la confession de la foi des engagements détaillés et très exigeants, vouant les catéchumènes soit à une désobéissance fatale, soit à l'hypocrisie. « Ces engagements, remarque Max Thurian, étaient d'ailleurs souvent plus terribles encore pour les pasteurs à la veille de les devoir faire prendre[2]. » Ces liturgies de confirmation avaient inévitablement une note volontariste et légaliste, quoique les catéchumènes superficiels fussent rassurés par des « oui » prononcés collectivement qui ne les engageaient pas beaucoup.

*
* *

Comment s'oriente aujourd'hui la pensée des théologiens et des liturgistes ? Pour la confirmation, comme pour toute autre question posée aux Églises, leur réflexion est marquée par le renouveau biblique, les préoccupations œcuméniques et de fréquentes références à l'enseignement des Réformateurs.

Les trois éléments principaux de la liturgie de confirma-

2. *La Confirmation, consécration des laïcs*, Collection Communauté de Taizé, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 15.

tion sont : la confession de la foi, l'engagement de servir le Christ en son Église, l'imposition des mains aux confirmés, geste accompagné de la prière d'intercession de l'Église.

A. *La confession de la foi.* Cet acte, qu'il soit la récitation du Symbole apostolique par les catéchumènes ou leur adhésion à un résumé du Symbole prononcé par le célébrant, a toujours été un élément de toutes les liturgies de confirmation. Dans la nouvelle liturgie de l'Église Réformée de France, à la question du pasteur : « Avec l'Église universelle veux-tu confesser la foi chrétienne? » chaque catéchumène répond : « Oui, Jésus-Christ est le Seigneur. »

B. *L'engagement.* Dans la nouvelle liturgie, attentive à la doctrine réformée de la grâce, l'engagement est renvoyé après l'imposition des mains, pour marquer qu'il est la conséquence de la confirmation et non une condition. Ce n'est plus le serment très détaillé des liturgies du 19e siècle, mais simplement : « Voulez-vous, avec le secours du Saint-Esprit, servir le Seigneur? Pour grandir dans l'amour et vivre de la grâce, voulez-vous lire la Bible, persévérer dans la prière, vous associer au culte et participer à la Sainte Cène? » Il n'est pas question de renouvellement de vœux du baptême, comme si le baptême n'avait été qu'un rite prophétique tourné vers une efficacité à venir et qu'il faudrait maintenant compléter ou perfectionner.

Le pasteur Max Thurian, dans son étude sur la confirmation qui porte le sous-titre significatif « Consécration des laïcs », propose que l'engagement soit une triple participation du confirmé au triple ministère du Christ : prophète, prêtre et roi. Il discerne, pour le laïc confirmé, trois caractères de service dans l'Église : catéchétique, liturgique (lecteur), hospitalier (visiteur), correspondant au triple service dans le monde des laïcs baptisés : témoignage par la parole, prière de louange et d'intercession, rayonnement par l'existence.

C. *L'imposition des mains.* Elle est donnée par le célébrant à chaque catéchumène agenouillé. Elle ne répète ni ne complète le caractère de sceau du baptême, car les dons du baptême qui signifient la rédemption, la régénération, l'en-

trée dans l'Église, la marque indélébile pour le Royaume, n'ont pas à être réitérés ou complétés. Elle est confirmation (affermissement dans la foi) et don du Saint-Esprit et consécration pour un service dans l'Église.

La confirmation est l'*affermissement* dans la foi. La traduction latine du Nouveau Testament a rendu par « confirmare » le grec στηρίζειν et ἐπιστηρίζειν qui signifie affermir, fortifier, fixer, appuyer solidement. Le pasteur, bouche et geste de l'Église, affermit, confirme par imposition des mains les catéchumènes qui ont confessé leur foi. La confirmation liturgique est une exhortation à la persévérance dans la foi.

Le *don du Saint-Esprit* signifié par l'imposition des mains est force, lumière, consécration pour le service du Christ en son Église.

Dans la confirmation, ce geste de l'imposition des mains, signe des dons de l'Esprit, est dans la ligne de l'enseignement des Réformateurs, quelles qu'aient pu être dans leur pratique certaines hésitations qui s'expliquent historiquement. Luther et Calvin, en lutte contre les innovations des anabaptistes, ont écarté une imposition des mains ayant pour but de communiquer les manifestations extraordinaires de l'Esprit, don des langues et autres opérations merveilleuses; ils déclarèrent qu'un tel privilège avait été réservé aux Apôtres et limité au premier temps de l'Église où le nouveau règne du Christ devait être exalté et magnifié, mais leurs réticences légitimes à l'égard des impositions des mains pratiquées sans discernement par les « pentecôtistes » du moment ne doivent pas être systématiquement étendues à l'imposition des mains de la confirmation. Il ne faut pas opposer Calvin à son très cher ami Bucer, le réformateur de l'Église de Strasbourg où la formule accompagnant l'imposition des mains était : « Reçois le Saint-Esprit, protecteur et appui contre tout mal et aide pour tout le bien, de la main miséricordieuse de Dieu le Père, le Fils et Saint-Esprit. » Sous l'influence de Bucer l'imposition des mains, accompagnée d'une prière pour le don de l'Esprit, passera dans la plupart des États allemands luthériens ou réformés.

Dans l'Église anglicane, dès 1548-1549, le Prayer Book renfermait un formulaire liturgique : « l'ordre de la con-

firmation », document qui n'a guère varié depuis la constitution de l'Église d'Angleterre, où le ministre de la confirmation est l'évêque. L'imposition des mains n'est pas un geste qui accompagnerait seulement la demande du Saint-Esprit, elle est l'acte même de la confirmation, elle atteste la grâce que Dieu accorde au confirmé, elle authentifie le don du Saint-Esprit.

*
* *

Dans la théologie réformée, c'est l'Église, par la personne du pasteur, qui confirme. Comme c'est le pasteur qui baptise, qui donne la Cène. Et le catéchumène *reçoit* le baptême, la confirmation, la Cène. La confirmation est le signe du don de l'Esprit, de la persévérance et de la croissance dans la foi, signe lié à la prière d'intercession de toute l'Église. Cette intercession est rendue sensible par l'imposition des mains donnée à chaque catéchumène, qui est prière *sur* chaque catéchumène.

Le confirmé ne doit pas placer sa confiance en lui-même; il ne doit rien mesurer selon son assurance ou son inquiétude, sa fermeté ou son émotion. Il ne doit pas dire : *ma* confirmation, *mon* engagement, *ma* décision. Il ne doit pas non plus dire *mon* hésitation, *mon* trouble, *mes* scrupules. Il ne doit rien mettre en avant qui vienne de lui.

Et les pasteurs ne doivent pas, pour chacun de leurs catéchumènes, situer leur espérance ou leur inquiétude au niveau où ils évalueraient humainement leurs dispositions au jour de la confirmation. La réalité de ce qui se passe pour tous, catéchumènes et pasteurs, est en Jésus-Christ qui a fait vers les hommes tout le chemin. Le Seigneur s'engage avec eux pour qu'ils s'en remettent à sa seule grâce.

Paul Romane-Musculus.

RÉFLEXIONS PASTORALES SUR LA CONFIRMATION

Est-ce une simple impression ? Le renouveau liturgique, avec tout ce qu'il implique comme rénovation de la catéchèse sacramentaire et de la célébration, semble avoir encore peu marqué celles de la confirmation. Est-ce parce que la collation de ce sacrement revient plus rarement dans le calendrier d'une paroisse ? — mais la communion solennelle est dans le même cas. Est-ce parce que les fidèles autres que les confirmands y viennent en moins grand nombre ? — mais alors ne faudrait-il pas les y faire venir ? Sans doute bien d'autres raisons jouent-elles, dont la moins consciente, mais non la moins importante, est peut-être qu'une rénovation concernant la confirmation exigerait, plus que d'autres, de renouveler l'ensemble de notre pastorale habituelle : prédication courante, catéchèse, manière de conduire les âmes.

Toutefois, depuis quelques années se manifestent un intérêt et une réflexion plus marqués en ce domaine. Les *Semaines religieuses* d'il y a une dizaine d'années donnaient parfois, en annexe à la liste des tournées de confirmation, des indications pratiques, très brèves et assez matérielles. Outre les quelques articles parus depuis, d'intérêt d'ailleurs inégal [1], des documents diocésains, soit sous forme de Directoires [2], soit sous forme de suggestions développées [3], sont venus aider le pasteur.

1. Citons au moins ceux de S. Exc. Mgr Dupont dans *Paroisse et Liturgie*, 1953, 5, p. 303, et dans *Lumen Vitae*, X (1955), 2, 3, p. 395; ceux du P. Ranwez dans *Lumen Vitae*, IX (1954), 1, p. 47, et *Catéchistes*, 19 (3e trim. 1954), p. 169; celui du P. Delcuve dans *Lumen Vitae*, V (1950), 2, 3, p. 322; celui de Dom Luykx dans *Paroisse et Liturgie*, 1957, 3, p. 180, et 4, p. 263; enfin le numéro spécial de *Lumen Vitae* sur l'Esprit-Saint, VIII (1953), 1.

2. Sauf erreur, n'a porté ce nom explicitement que celui de Carcassonne (21 avril 1955). On pourrait y ajouter les directives méthodiques de Nancy (30 janvier 1955 et 29 janvier 1956), reprises depuis à Marseille, ainsi que le chapitre concernant ce sujet dans le *Guide liturgique* de Bordeaux (25 mars 1957).

3. Contentons-nous de citer les développements importants de Lyon (13 avril et 4 mai 1956) et d'Annecy (du 14 février au 28 mars 1957).

1. *Importance du sacrement.*

Certes, l'Église n'a jamais négligé un tel sacrement! Mais il semble exact que l'on attache aujourd'hui plus d'attention à en tirer profit pour la pastorale.

C'est un bien, évidemment. C'est pourtant aussi un danger. Il faudrait ici répéter ce qui est vrai pour toute la liturgie : sans doute elle est *pastorale*, mais on n'*utilise* pas la liturgie, on y pénètre et on la valorise dans sa fonction de signe.

Ainsi, la confirmation n'est pas un instrument de la pastorale. Elle *est*, et la Tradition nous dit ce qu'elle est. A nous, dans la foi, de rendre ce sacrement le plus fructueux possible, en pensant que la pédagogie de Dieu dans son Église est plus efficace que nos élucubrations humaines, et que nous devons nous adapter au rythme de cette pédagogie, qui est tout simplement celui de la grâce.

Il ne s'agit donc pas de nous demander comment concevoir la confirmation pour qu'elle serve le mieux possible, mais d'interroger l'Église et de trouver dans la conception qu'elle nous donne l'occasion de réviser certaines pratiques de notre pastorale.

Il faut en effet que nous estimions à leur juste valeur la décision prise par l'Assemblée plénière de l'Épiscopat en 1951, et l'écho que lui ont donné dans la plupart des diocèses les directives de l'Évêque. Il y a là, comme le soulignait S. Exc. Mgr Guerry quelques mois plus tard, un « acte de foi de la Hiérarchie en la valeur des sacrements, en la puissance surnaturelle du sacrement de confirmation, en l'action de l'Esprit-Saint; nécessité de communiquer aussitôt que possible la « force d'En-Haut » à de jeunes âmes qui sont plus proches de leur baptême et vont être très vite aux prises avec les tentations et plongées dans une ambiance paganisée; certitude que les grâces de la confirmation et les lumières de l'Esprit-Saint éclaireront et soutiendront les enfants pendant toutes les années de catéchisme ».

Cela n'exclut d'ailleurs pas que les dispositions puissent être différentes selon les régions, à titre transitoire ou permanent.

Posons-nous quelques questions :

a) Avons-nous suffisamment le sens du travail mystérieux de l'Esprit-Saint dans l'âme de chaque fidèle, si jeune soit-il? Savons-nous en faire prendre conscience aux enfants, en tenons-nous compte dans notre pédagogie spirituelle? Combien prennent au sérieux le fait que le baptême nous fait « Temple de l'Esprit-Saint », que la confirmation nous rend témoin dans l'Esprit?

b) Notre catéchèse habituelle, des adultes aussi bien que des enfants, accorde-t-elle une place suffisante à l'Esprit, Maître intérieur? On souligne de plus en plus, Dieu merci, l'importance de l'Action catholique et du témoignage de vie; avons-nous le souci constant de les rattacher à la source surnaturelle qu'est l'Esprit-Saint, dans le sacrement de confirmation?

c) Donnons-nous à la collation de ce sacrement dans notre paroisse toute sa valeur d'événement, qui doit marquer la vie de la communauté chrétienne? Confirmation et Pentecôte sont-elles les temps forts de la découverte, qui doit se faire toute l'année, de l'Église animée par l'Esprit et lancée par lui dans le monde?

d) Accordons-nous assez d'importance à la confirmation des mourants, et spécialement des petits enfants? Ce peut être un test de notre foi en la valeur du sacrement lui-même.

C'est donc, en définitive, tout le style de notre pastorale qui permettra au sacrement d'avoir une efficacité plus grande par la réponse de foi des confirmés. Si le sacrement ne peut être réitéré, c'est parce qu'il établit dans un état, et qu'il pourra donc être source de grâce tout au long de la vie. Un curé, de région déchristianisée, nous écrit :

> Les uns font de la confirmation le « sacrement de l'Action catholique » et seraient partisans d'un âge plus tardif, celui où l'on peut prendre un « engagement conscient ». Ils semblent penser que l'Église, en demandant que l'on confirme tous les baptisés, est assez naïve pour croire qu'elle peut espérer que tous deviendront des militants. Les militants sont tout simplement des baptisés et des confirmés qui mettent en valeur plus que d'autres les richesses des caractères à eux conférés dans leur enfance, richesses que trop d'autres laisseront inexploitées. (Et après avoir évoqué les controverses avec ses confrères au sujet d'enfants qu'il présente à la confirmation dès l'âge de raison) : Je ne change néanmoins pas d'avis. Je vois de trop près les résultats spirituels du binôme confirmation-communion précoce.

2. *L'événement paroissial.*

Il faudrait ici distinguer le cas de la ville et celui de la campagne.

Dans ce dernier cas, en effet, l'espacement des confirmations et le regroupement de plusieurs paroisses posent des problèmes particuliers, et les solutions qu'on peut en donner sont partiellement contradictoires.

N'avoir de célébration que tous les trois ou quatre ans présente bien des inconvénients : le laps de temps est trop grand

pour que le sacrement puisse rythmer une vie paroissiale où l'on ferait un effort constant de catéchèse basée sur l'Esprit-Saint et la confirmation; la diversité des âges parmi les enfants gêne la préparation, oblige à climatiser toutes les années de catéchisme, à fractionner les réunions de retraite; on ne peut éviter que, parmi les diverses années présentées, il y ait celle de la communion solennelle : dans ce cas, la confirmation passe au second plan et perd la plus grande partie de son importance, pour les enfants et aussi pour les parents; enfin et surtout, on retarde ainsi de plusieurs années de nombreux baptisés qui auraient l'âge de devenir des chrétiens « parfaits ».

Regrouper les enfants au doyenné (ou en variant le lieu chaque année) n'a pas seulement des avantages : l'événement paroissial s'estompe, si l'évêque ne vient pas sur place; surtout, les familles se déplacent moins et, dans les régions peu chrétiennes, envoient leurs enfants comme ils les enverraient à une formalité administrative.

> Quand il faut se déplacer à dix kilomètres, les propriétaires de voitures entassent avec eux les enfants des voisins, mais ne prennent pas les parents : pas de place ! Pour bien des gens, ce n'est guère qu'une formalité sans importance, un peu comme une vaccination...

Quelle solution adopter ? Multiplier les confirmations ? (Le même vœu se manifeste en ville à cause du trop grand nombre des confirmands.) Sans doute la pratique actuelle, dans bien des régions, date d'une époque où l'évêque n'avait pas à sa disposition nos moyens de transport rapides. Mais cela ne résout pas tout le problème. Certains souhaiteraient qu'on augmente le nombre des ministres du sacrement, l'évêque obtenant la possibilité de déléguer des prêtres ayant dans le diocèse une responsabilité régionale. Le lien visible avec l'évêque serait maintenu par le saint chrême, qu'il est seul à consacrer. On peut hésiter à bon droit.

Inutile en tout cas d'épiloguer sur un avenir hypothétique et qui dépend de ce que l'Esprit inspire à l'Église : restons-en à la situation actuelle. Les arguments en faveur d'une célébration fréquente, si possible annuelle, sont de poids. Il faudrait donc accepter un regroupement par secteurs. On remédiera à cet éloignement en intensifiant l'effort pour intéresser toute la paroisse. Aussi bien prend-on de plus en plus l'habitude de ces rassemblements régionaux : ils sont familiers aux militants d'Action catholique; et l'absence des parents peu chrétiens a peut-être moins d'importance ici qu'à la communion solennelle, plus psychologiquement liée au baptême, et plus proche de leur

mentalité. Faut-il rappeler que le premier qui devra s'intéresser à cette célébration, même si elle est en dehors de sa paroisse, est... le curé; son confrère peut avoir besoin de son aide, et en tout cas l'importance du sacrement demeure!

Revenons au cas général. Pour donner à la confirmation sa pleine valeur d'événement paroissial, il faut, bien entendu, une préparation.

La communauté des fidèles dans son ensemble doit y être intéressée; il ne s'agit pas seulement d'une annonce matérielle : il faudrait inviter à la prière, et faire prier collectivement à l'avance. Tel curé a organisé une célébration à l'intention de tous ses paroissiens, le dimanche précédant la cérémonie, pour ouvrir ainsi en commun une semaine de préparation où les confirmands soient, dans leur retraite, portés par leurs aînés dans la foi.

Les parents seront atteints plus directement encore. Une circulaire peut dire bien des choses, si on sait ne pas la limiter au domaine administratif. Une réunion peut être réalisée fructueusement : on y vient volontiers parce qu'on y cherche les renseignements pratiques, et c'est l'occasion d'un échange de vues, voire d'une prière en commun. Une veillée à l'église est souvent possible, la veille de la cérémonie, pour réfléchir à la lumière de la Parole de Dieu; le public variera selon les conditions locales : parents, parrains, militants d'Action catholique, toute la paroisse.

Il faudrait surtout parvenir à ce que le climat familial des confirmands soit orienté vers la confirmation. Cela exige sans doute des foyers ayant un minimum d'idéal chrétien. Mais c'est plus facile qu'on ne le pense parfois. Les activités de retraite, si retraite il y a, le choix des parrains et marraines sont déjà des occasions d'éveiller l'intérêt. Pourquoi ne pas faire réfléchir les mamans, à l'occasion des Heures d'amitié, par exemple, à la manière de réaliser une préparation en famille?

Les mouvements d'Action catholique devraient puiser dans la célébration de la confirmation un renouvellement de leur foi en l'Esprit-Saint qui œuvre dans leur vie, une conscience plus grande de leur responsabilité à l'égard des jeunes. Indépendamment du parrainage et des retraites, dont nous allons parler plus loin, on pourrait préparer la cérémonie elle-même et tout son contexte avec quelques-uns d'entre eux, leur présenter la messe qui suit la confirmation comme une rénovation de leur engagement de militants.

Au terme de cette préparation, pour reprendre les formules de la commission liturgique de Lyon :

La célébration du sacrement de la confirmation devrait être dans

les paroisses une des plus belles assemblées d'Église, l'expression la plus parlante du mystère de l'Église.

L'Église en marche, rassemblée dans la charité, groupée autour de l'évêque, présence visible du Christ.

L'Église en qui habite l'Esprit et qui le communique aux nouveaux baptisés pour qu'ils puissent pleinement participer au grand acte eucharistique et à toute la vie sacramentaire.

L'Église, dont toute la vie de charité témoigne pour le Christ et qui appelle à ce témoignage ceux que l'Esprit de Dieu va revêtir de la force d'En-Haut.

L'Église une, sainte, catholique et apostolique, toujours tendue vers l'avènement du Royaume et en qui, à chaque venue de l'Esprit, ce Royaume se trouve déjà réalisé : « Père, que ton Règne arrive ! »

Ceci, d'ailleurs, comporte certaines exigences. Si l'on veut obtenir pour la confirmation le rassemblement de la communauté paroissiale authentique, il faut songer à ceux que leur horaire de travail exclut d'une cérémonie située en semaine, dans la journée. Problème difficile, partiellement insoluble : pourtant on note une orientation vers des célébrations du soir, ou bien du samedi ou du dimanche.

Peut-être faudrait-il soulever une autre question : dans bien des cas, la confirmation est liée à la visite pastorale. Il y a à cela des raisons pratiques. Cela présente aussi un aspect séduisant : la confirmation ne doit-elle pas mettre en valeur le rôle de l'Évêque ? Cet argument est pourtant discutable. Le cérémonial de la visite pastorale vient alourdir la célébration, noyer dans un ensemble trop complexe ce qui devrait prendre un relief vigoureux. D'autre part, ce qui doit être mis en valeur, c'est moins l'autorité du chef — avec tout l'aspect protocolaire que cela comporte nécessairement — que le mystère de l'évêque, Père dans la foi, porteur des dons de l'Esprit.

Signalons enfin la quête faite à l'occasion de la cérémonie : qu'elle soit destinée aux séminaires ou aux mouvements d'Action catholique, elle peut fournir l'occasion d'un éveil de la communauté.

3. *Le parrainage.*

Le *Directoire pour la pastorale des sacrements* disait :

Il est souhaitable qu'on ne donne pas un parrain ou une marraine communs à tous les confirmands, mais qu'on choisisse un parrain ou une marraine pour chacun, tel qu'il puisse suivre son filleul et aider à sa persévérance.

Cette revalorisation du parrainage progresse assez vite, semble-t-il. Dans leurs directives, les évêques demandent au moins un effort dans ce sens, en laissant plus ou moins de liberté; des curés ont pris conscience que la formule en cours il y a vingt ans méritait bien des critiques.

On évolue peu à peu. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, qu'en ce domaine l'évolution doive être lente. Certains témoignages semblent prouver le contraire : on a pris au sérieux l'invitation du *Directoire* (qui ne faisait d'ailleurs que rappeler le Code!) et on a réussi. Il s'agit moins de changer par étapes que de préparer psychologiquement la transformation, quelques mois à l'avance (les enfants sont ainsi d'utiles propagandistes).

Comment choisir les parrains et marraines ? Les formules sont fort diverses, à bon droit, car les situations le sont aussi. A la différence de ce qui se passe pour le baptême, le peu d'importance qu'on attachait jusqu'ici à ce parrainage, le caractère moins folklorique de la confirmation permettent au curé de faire admettre des parrains valables, même pris en dehors de la famille. Mais il y a intérêt à susciter autant que possible l'initiative de l'enfant (« Tu connais bien des grands jeunes gens de ton quartier, auprès de chez toi, qui t'aiment bien... Qui, par exemple ? ») et celle des parents. De la découverte des conditions indispensables pour pouvoir être parrain (« il faut quelqu'un qui puisse communier »), on peut les faire passer à celles des conditions de convenance (« pas quelqu'un d'étranger à nos préoccupations chrétiennes »), et, ultérieurement, au sens profond de ce rôle. Alors, même si en définitive ils s'en remettent au choix du curé, ce ne sera pas par négligence. Les catéchistes pourront, là où ils ont un rôle actif, servir d'intermédiaire auprès de l'enfant et même des familles pour faire réfléchir sur le choix et pour le contrôler.

Qui choisir ? Là encore, les situations seront diverses. Faut-il urger sur l'indication du Code demandant un parrain différent de celui du baptême ? L'étude de M. l'abbé Fransen dans le présent numéro en montre l'origine historique — qui semble relever d'un contresens. Cela ne dispense pas d'appliquer la loi actuelle. Mais elle prévoit elle-même que le ministre du sacrement puisse juger autrement. Certains statuts synodaux ont généralisé à l'avance cette éventualité.

Ce qu'il faut, c'est que les parrains puissent être non seulement des « témoins » de la confirmation, mais aussi des garants, ayant une responsabilité réelle dans la mise en œuvre par l'enfant de la grâce du sacrement. Plus encore qu'au baptême, car il s'agit désormais d'un témoignage de vie, il sera indiqué de les prendre

dans le même milieu, de les chercher parmi ceux que l'enfant rencontrera facilement. Si le parrainage individuel ne peut être réalisé, on regroupera plutôt autour d'un même parrain les communautés naturelles qui se forment spontanément.

A mon avis, l'idéal, même s'il faut mettre plusieurs filleuls pour chaque parrain, est de choisir les adolescents et adolescentes dont la persévérance chrétienne est nettement dessinée, en tenant compte des voisinages ou des possibilités de contact. Les essais faits dans cette ligne se sont révélés heureux.

Persévérants déjà formés, responsables de mouvements de jeunes, militants d'Action catholique, catéchistes : peu importe; c'est à chacun de voir ce qui convient le mieux dans son secteur.

Il sera nécessaire, évidemment, de souligner auprès de ces parrains le rôle qui sera le leur. On le fera au moins par une circulaire (dans telle paroisse, c'est chaque enfant qui porte lui-même cette lettre à son parrain); une réunion pour échange de vues peut être utile; une veillée de prière, au besoin avec les parents, soulignera mieux encore le niveau spirituel où se situe le sacrement.

4) *La préparation des enfants.*

C'est toute la pédagogie religieuse qui doit acheminer l'enfant vers la confirmation, comme vers les autres sacrements, et cette préparation assidue est sans aucun doute la plus profonde et la plus efficace.

Cela ne dispense pas néanmoins d'une retraite. Quelques directives épiscopales le rappellent vigoureusement, ce qui semble indiquer qu'on n'en a pas toujours conscience. Sans doute, les circonstances rendent parfois difficile de réunir les enfants : si on a obtenu dans la plupart des cas qu'ils soient libérés de l'école pour une retraite de communion solennelle, il est difficile de demander davantage. Pourtant, si les rapports entre le curé et le maître sont cordiaux et francs, il sera souvent possible d'obtenir une journée, surtout s'il s'agit de jeunes enfants. On peut toujours utiliser le dimanche et le jeudi précédents, ou plusieurs fins d'après-midi (avec le handicap de la fatigue); c'est une questions moins de quantité que de qualité. En tout cas, un cours de catéchisme sur la confirmation n'est certainement pas une préparation suffisante.

Que dire ici sur le style de la retraite? Il relève des spécialistes de pédagogie religieuse, et diffère d'ailleurs selon les âges. Contentons-nous de souligner un point : il est nécessaire de songer à la cérémonie elle-même; c'est elle qui doit marquer, plus encore

que la retraite. Il s'ensuit que celle-ci sera tout orientée vers la célébration; et aussi que l'on se souciera d'un rythme de retraite tel que les enfants arrivent très détendus à leur confirmation : si elle se célèbre en fin d'après-midi, il faudra éviter de charger la journée. Cet équilibre d'ensemble mérite toute l'attention du curé : il s'agit de jeunes enfants.

Le contenu de la retraite (et de la catéchèse préalable) concerne aussi les spécialistes. Il suffit ici de donner quelques lignes de force.

Il s'agit d'abord d'éveiller l'attention, l'attente, l'accueil, en s'aidant par exemple de l'attente du peuple juif en face des promesses des prophètes (« l'esprit nouveau » d'Ézéchiel), de l'exemple de la Vierge Marie, des Apôtres au Cénacle. Cela rejoint une catéchèse de la personnalité surnaturelle du baptisé et de sa vocation dans le plan de Dieu.

L'Esprit-Saint est, bien entendu, un des thèmes fondamentaux. On ne se limitera pas strictement à son rôle dans la confirmation, mais on rappellera son rôle dans toute notre vie. Cela pourra se faire à partir des rites. Ceux-ci sont moins éloignés de la psychologie moderne qu'on pourrait le croire : M. l'abbé Bordet vient encore de le rappeler dans un récent article [4]. Mais nous n'oublierons pas que les signes de l'Église sont d'abord signes du Peuple de Dieu. La catéchèse sera donc nécessairement biblique.

La confirmation doit être aussi une prise de conscience du rôle prophétique de l'Église. Catéchèse sur l'évêque, d'abord. Mais aussi sur le témoignage demandé aux chrétiens. Des récits de vies de saints, de chrétiens contemporains ayant eu une vocation caractéristique (cf. les biographies publiées par certains mouvements spécialisés), des témoignages de militants d'Action catholique ou de prêtres dont le ministère s'exerce dans des milieux missionnaires, viendront donner un caractère concret à la doctrine.

On n'oubliera pas d'utiliser les albums de *Fêtes et Saisons* sur la confirmation, notre évêque, la Pentecôte; le petit fascicule sur la confirmation des *Images de la vie chrétienne*; les matériaux publiés par les éditions du Chalet, spécialement le n° 2 (Le Christ est venu) et surtout 3 (Le Royaume de Jésus).

Mais il sera nécessaire, et on l'oublie trop souvent, de poursuivre la catéchèse après le sacrement. Il faut toute la vie pour découvrir les richesses du don de Dieu. C'est en s'appuyant sur la grâce du sacrement que l'on pourra après coup montrer aux enfants toutes ses virtualités.

4. Dans *Masses ouvrières*, 139 (mars 1958), p. 39.

5. *La cérémonie.*

La liturgie ne consiste pas uniquement en cérémonies savamment et méticuleusement ordonnées. Il faut pourtant insister sur l'importance d'une préparation soignée et d'un déroulement irréprochable : une prière vraie ne peut exister dans l'improvisation, le désordre, le temps perdu à des placements ou à des bousculades intempestives. Cela exige que l'on fasse des répétitions, que les enfants de chœur soient bien formés, que le service d'ordre suffise pour faire accomplir le plus rapidement possible les divers mouvements, notamment celui des parrains et marraines au moment de la chrismation.

Telle paroisse a tenté de faire le lien avec le baptême : aube, cierge, appel nominal par l'évêque. Il y a peut-être là un risque de faire double emploi avec la communion solennelle. Mais le contenu de la cérémonie et son style d'ensemble, plus directement sacramentel (« un style d'ordination », nous dit un curé) marquent bien la différence, et il n'est pas sans intérêt de souligner même extérieurement la continuité organique des deux sacrements de l'initiation. Dans cette ligne, le P. Ranwez, dans l'article cité de *Catéchistes*, suggère de faire la veille au soir un « pèlerinage aux sources du baptême ».

Nous venons de parler des sacrements de l'initiation chrétienne. N'oublions pas que celle-ci s'achève normalement dans l'eucharistie. Faut-il ou non faire suivre la confirmation par la messe ? Ce n'est pas toujours possible, encore que la possibilité des messes du soir ait modifié les données du problème. On objectera la longueur d'une cérémonie ainsi conçue. C'est vrai. Mais en revanche il est regrettable de ne pas lier à l'eucharistie un sacrement constitutif de l'initiation. Une messe simple et de rythme alerte, au terme d'une confirmation où l'on aura évité les longueurs inutiles, doit être habituellement réalisable.

A ce sujet, nous avons dit plus haut qu'il n'était pas nécessairement opportun que la confirmation s'accompagne des rites de la visite pastorale (conçus d'ailleurs en grande partie pour la *première* visite d'un évêque dans une paroisse). L'examen des enfants tend lui aussi à disparaître, et ce n'est pas un mal : il ne pouvait qu'alourdir la cérémonie, tout en présentant une allure factice. Différent est dans cette ligne le dialogue entre l'évêque et les confirmands prévu au diocèse de Strasbourg[5]. L'allocution traditionnelle rencontre une difficulté qui tient à la diversité de l'auditoire : enfants, parents, parrains. Une paroisse parisienne

5. Dans les *Notes de Pastorale liturgique*, n° 17, p. 29.

a essayé avec succès de la fractionner en trois parties, s'adressant successivement aux trois catégories, avec des chants intercalaires. La durée matérielle a été allongée, mais la durée psychologique, la plus importante, considérablement diminuée.

L'allocution pourrait prendre appui sur une lecture, faite par exemple pendant l'habillement de l'évêque. Faut-il insérer d'autres lectures entre les différentes parties de la cérémonie ? Cela risque d'alourdir et de rompre le rythme. Une monition présentant chaque étape suffira la plupart du temps, *préparée par écrit*, et plus ou moins développée en tenant compte de l'allocution initiale.

La cérémonie est d'un style plus dépouillé que celle de la communion solennelle. C'est dire qu'elle prendra vie dans la mesure même où l'on développera la participation active. Celle des confirmands, tout d'abord : qu'ils sachent en particulier répondre avec netteté « amen » à la formule de la chrismation. Celle des parrains : on peut leur demander de présenter eux-mêmes leur filleul à l'évêque, en disant son prénom (ce qui ne supprime pas le billet de confirmation). Celle de la foule tout entière : mais il faut lui faciliter cette participation par la manière d'organiser la cérémonie, de choisir les chants, par la distribution d'un feuillet ou d'un livret, par la présence de militants qui entraîneront les réponses de tous.

Le problème le plus difficile est sans doute celui de la chrismation, étant donné le nombre habituellement élevé des confirmands. Raison de plus pour ne pas accepter la solution paresseuse de dizaines de chapelet ou de cantiques indéfiniment répétés. Si l'on met tout en œuvre, en effet, pour accélerer cette partie de la cérémonie, ce ne doit jamais être au détriment de la tenue d'ensemble, du sérieux, de la dignité : il s'agit de l'acte sacramentel principal. Une formule a été tentée avec succès : faire circuler l'évêque entre les rangs des confirmands. Cela exige plus de place, puisque les rangées de chaises devront être espacées pour permettre la circulation. D'autre part, cela pose un problème pour les parrains et marraines : on peut les mettre durant toute la cérémonie chacun derrière son filleul — à condition que la visibilité n'en souffre pas... —; on peut aussi envisager qu'ils viennent se tenir debout à cette place seulement durant la chrismation.

Il s'agit enfin, à ce moment, non pas d'occuper l'assistance, mais de la faire prier. Nous avons donné ailleurs des suggestions dans ce sens[6]. Ajoutons seulement cette remarque : c'est le moment de prier pour les grandes intentions apostoliques de l'Église.

6. Dans les *Notes de Pastorale liturgique*, n° 17, p. 31.

Le diocèse de Carcassonne a délibérément rompu avec la fausse lecture des rubriques qui faisait croire à l'obligation de réciter en fin de cérémonie les trois prières *Pater*, *Ave*, *Credo*. Il conserve ces prières, mais en les situant d'une manière fort intéressante : au début de la cérémonie, après l'allocution qui a situé la confirmation comme « perfection » du baptême, l'évêque fait dire aux enfants le symbole de leur foi baptismale et la prière des enfants de Dieu; en fin de cérémonie, on se tourne vers la Vierge pour lui confier l'avenir.

S'il doit y avoir une quête, c'est à la sortie qu'elle trouvera le mieux sa place (tel évêque a interdit explicitement qu'elle se fasse durant les onctions; cela devrait aller de soi!) A moins qu'on n'ait suggéré aux confirmands de faire une offrande acquise par leurs propres efforts et renoncements dans les semaines précédentes, et de la remettre, au début de la cérémonie, sous enveloppe, dans une corbeille qui demeurera à un endroit visible dans le chœur : ceci, bien sûr, à condition que la destination de cette offrande soit en liaison avec le sacrement de confirmation et bien expliquée à l'avance.

Et après? Il serait très heureux, là où c'est possible, que chacun ne retourne pas dans son isolement : un petit déjeuner ou un goûter offert par les parrains et pris en commun, avec la participation de l'évêque, serait un signe joyeux et fraternel de la communauté chrétienne unie dans l'Esprit.

6) *Les chants.*

Le premier objectif qui doit guider le choix des chants est la recherche d'un résultat convenable quant à la qualité du chant et quant à la participation de la foule : il faudra donc tenir compte des possibilités locales de chanter tel ou tel cantique, ancien ou nouveau.

Sauf s'il y a visite pastorale, aucun chant latin n'est obligatoire pour l'entrée de l'évêque. On aura donc toute liberté, s'il ne semble pas possible de chanter correctement le *Sacerdos et Pontifex*, pour le remplacer par un autre chant (car il en faut un, bien entendu). Le *Veni Creator* lui-même n'est pas obligatoire, et certains diocèses envisagent expressément l'éventualité d'un cantique à l'Esprit-Saint; pourtant, on n'abandonnera pas trop facilement l'hymne traditionnelle, surtout dans les régions où elle est encore connue et chantée. L'antienne *Confirma hoc*, elle, est obligatoire. Des enfants formés par la méthode Ward seront certainement capables de la chanter. Dans les autres cas, on obtiendra parfois une meilleure exécution en faux-bourdon.

Voici quelques autres chants utilisables. Nous n'avons pas rappelé les cantiques anciens : « O Saint-Esprit », etc. Quant aux nouveautés, elles sont peu nombreuses en ce secteur. On pourra toujours puiser dans le répertoire polyvalent (Ps. 99, etc.).

Comme chant d'entrée le *Benedictus* de Lourdes est le plus populaire. Dans certaines régions, le *Christus vincit* est encore bien connu. Les cantiques « Dans ton amour, Seigneur » (K 9, sur l'air « Louons le Dieu puissant ») et « Dieu, nous te louons » (W 1) sont de bons chants de masse. On pourra encore utiliser les invitatoires : « Venez tous acclamer » (A 8) et « Jour du Seigneur (A 4), qui comportent des couplets ou refrains spéciaux pour la Pentecôte, ou bien les chants à l'Esprit-Saint indiqués ci-dessous.

Le psaume de l'initiation chrétienne est le psaume 22 (Z 22), avec ses diverses antiennes, paraphrasé dans le cantique « Tu es mon berger » (D 6).

Inspiré du *Veni Creator*, « Venez emplir nos âmes » (K 20) est acceptable. « L'Esprit du Seigneur » (K 19) est un répons bref. Les deux meilleurs cantiques à l'Esprit-Saint sont actuellement : « O Dieu notre Père éternel » (K 18) et surtout « Souffle du Dieu vivant » (K 21). Le psaume de la Pentecôte et de la confirmation, le psaume 67 (Z 67) est difficile, et il faudra en tout cas faire un choix dans les versets, avec les antiennes 1, 1 *bis* ou 6.

D'autres psaumes peuvent encore être proposés. Celui de l'Esprit qui renouvelle la face de la terre, le psaume 103 (à prendre dans le *psautier de la Bible de Jérusalem*, avec l'antienne 4 dans *Cinquante-trois psaumes*); une bonne traduction libre du P. Deiss : « O Seigneur, envoie ton Esprit » (K 17). Deux autres psaumes comportent des antiennes qui soulignent la mission apostolique de l'Église : le psaume 18*a* (Z 18, ant. 1), et le psaume 116 (Z 116, ant. 1).

Comme chants de sortie, on prendra soit les chants K 9 ou W 1, cités plus haut, soit « Envoie tes messagers » (T 1), dont la version mise au point dans le Parolier est excellente (en dehors du temps de la Septuagésime).

J.-M. Hum, o. p.

DOM URBAIN SÉRÈS

Dom Urbain Sérès, moine bénédictin de l'abbaye d'En Calcat, est mort le lundi de Pâques, 7 avril 1958 : l'annonce de sa mort a surpris douloureusement ceux qui, quelques jours encore auparavant, le voyaient plein d'activité et rayonnant de sa sérénité habituelle.

C'est à Lourdes, où il était depuis plusieurs jours en vue de la consécration de l'église Saint-Pie X, qu'il a brusquement ressenti les atteintes du mal qui l'a emporté. Il avait cependant retrouvé assez de forces pour assurer cette cérémonie avec l'aide d'un de ses frères de l'abbaye, et, lorsque s'éleva le chant du *Lauda Jerusalem*, chanté par dix-huit mille participants sous sa direction, son visage transfiguré ne portait plus de trace de la souffrance. Il dirigea aussi avec la même unanimité de foule le *Kyriale* de la messe. Ce fut son dernier grand service d'Église : repris et terrassé par la maladie, il subissait, le jeudi saint, une délicate opération et, aussitôt, il accepta, toujours avec la même paix, la mort qui venait; il aurait simplement voulu mourir le jour même de Pâques qui était le plus beau jour pour cela, et, dans ses derniers moments, il s'informait, heure par heure, des cérémonies de la semaine sainte qui se déroulaient au monastère et des chants qui y étaient exécutés.

On peut dire qu'il a été toute sa vie l'apôtre et le modèle du chant d'Église.

Il était né à Montpellier le 3 avril 1899.

C'est dès son enfance, à l'Enclos Saint-François de Montpellier, qu'il avait acquis cet attrait pour la liturgie qui n'a fait que se développer en lui et devenir la caractéristique de sa spiritualité.

Entré dans le clergé diocésain, ordonné prêtre en 1924, il fut quelque temps professeur puis vicaire, et il garda de ce passage dans le ministère un sens pastoral très vif et une grande affection pour tous ses frères prêtres. Il était entré ensuite (1927) à l'abbaye d'En Calcat où il succéda à Dom Maur Sablayrolles comme maître de chœur. C'est alors que, progressivement, son

influence s'étend au dehors. Il accepte d'abord de donner des leçons de chant grégorien aux petits séminaires, mettant comme seule condition que tous les élèves sans exception bénéficient de cette formation et non pas seulement l'élite de ceux qui chantent bien. On discerne là aussitôt un des traits essentiels de sa conception de la liturgie : destinée à tous, elle ne peut rester l'apanage de quelques privilégiés. Plus tard, il dira que la liturgie et le chant d'Église doivent être populaires.

En 1945, le Centre de Pastorale Liturgique, récemment fondé, tint son premier congrès à Saint-Flour, sous le titre : « La messe paroissiale du dimanche. » Le P. Urbain y était présent et donna une leçon intitulée : « Comment expliquer les grandes lignes du chant grégorien. »

Dans cette conférence il exprimait les résultats, disait-il, « des nombreux contacts qu'il avait eus depuis bientôt vingt-cinq ans avec les paroisses urbaines et rurales, les écoles, les petits et grands séminaires, les pensionnats, les communautés religieuses de toutes couleurs, et même les moines auxquels il avait essayé d'expliquer les grandes lignes du chant grégorien ». Il affirmait sa conviction qu' « un beau jour le *Credo*, chanté à pleine voix, sera l'expression joyeuse de la foi, le *Kyrie* clamera la supplication, le *Gloria* exprimera la jubilation intime et collective ». Et il continuait : « Pas de chant grégorien digne de ce nom sans une compréhension, sans une pratique de l'esprit liturgique. » « Quand les fidèles sauront ce qu'ils sont : des fils de l'Église, des membres du Corps mystique, et quand ils sauront ce qu'ils chantent, nous aurons peu de peine à leur apprendre les *Kyrie* et même des *Introït*. Ils n'en auront en tout cas aucune à chanter de toute leur âme : *Amen*, *Habemus ad Dominum*, *Sed libera nos a malo*, et le reste. » Il terminait par une série de réflexions dont il n'avait pas rédigé le texte, mais dont il a donné le seul résumé dans *La Maison-Dieu* : « Je chante, mais ce n'est pas moi qui chante, c'est Jésus qui chante en moi. *Rectos decet collaudatio.* Ce chant, fait pour des lèvres vivantes, exige de notre part, avec toute la technique, une âme belle, pétrie de foi et de générosité. Le chanteur fait acte de religion. *Mens nostra concordet voci nostrae.* »

On peut dire que ce programme, qu'il annonçait en 1945, il l'a pleinement réalisé dans sa propre spiritualité d'abord, et dans son action. A partir de 1946, il a été, sans aucune interruption, ou presque jusqu'à sa mort, le maître de la prière dans toutes les sessions privées ou publiques du Centre de Pastorale Liturgique. C'est lui qui a donné à nos sessions leur cadre de psalmodie et, ce même style de prière, il l'a appris aussi à beaucoup de diocèses dans les retraites ecclésiastiques. Les prê-

tres se laissaient volontiers conquérir par sa direction joyeuse, aimable, rayonnante, enthousiaste. Par-delà la technique, à laquelle il tenait, on découvrait la prière avec sa limpidité et son esprit méditatif. De même, il multipliait les sessions dans les collèges, les noviciats, les communautés religieuses : innombrables sont ceux et celles qui ont appris de lui à prier dans le style de l'Église ou en se rapprochant du style de l'Église, par exemple par le *Livre d'Heures* de l'abbaye d'En Calcat.

Mais ce moine manifestait un don encore plus remarquable peut-être pour manier des foules. Les congrès du Centre de Pastorale Liturgique, à Lyon, à Strasbourg surtout, lui donnaient l'occasion de faire chanter l'office, la messe, à plusieurs milliers de personnes avec une unanimité parfaite, et, chose peut-être plus extraordinaire, il obtint, au Congrès International d'Assise, la même unanimité avec des congressistes venant de tous les pays, habitués à des méthodes disparates de psalmodie, à des prononciations très différentes du latin, et auxquels il n'avait pu faire faire que de très brèves répétitions. Il excellait dans la direction du chant des pèlerinages (à Lourdes, il animait chaque année le pèlerinage du Rosaire), des sessions, des missions, des congrès (surtout le Congrès Eucharistique de Castres en 1951), mais il avait une prédilection pour les cérémonies de consécration d'autels et d'églises. C'est là que s'épanouissaient le mieux à la fois son intelligence profonde de la liturgie et son sens d'une célébration populaire. En 1935, il avait recruté et formé une nombreuse schola d'enfants dans tous les environs d'En Calcat pour la consécration de l'église abbatiale. Il avait préparé et dirigé en 1951 une mémorable cérémonie de consécration d'autel à Millau, au temps où Mgr Marty en était l'archiprêtre; à Toulouse, en 1953, il avait fait chanter pour le Centenaire de saint Saturnin; à Carcassonne, en 1954, la consécration de l'église du Sacré-Cœur groupait des représentants de toutes les paroisses du diocèse. Chaque fois il s'ingéniait à varier la méthode, à unir les divers genres de musique, se défiant de tout exclusivisme, tout en demeurant d'une fidélité imperturbable aux exigences de la liturgie.

En 1956, c'est lui qui a fait chanter le peuple de Toulouse lors des funérailles inoubliables du cardinal Saliège : la description que fait Jean Guitton de cette cérémonie, dans sa biographie du cardinal, ne donne qu'une faible idée de ce qu'ont été pour les participants la prière et l'expression joyeuse de la foi.

*
* *

Il serait impossible de dresser un catalogue des activités de

Dom Urbain Sérès, tant elles étaient nombreuses. Serviable à un degré héroïque, il était toujours prêt à répondre aux appels qu'il recevait et à se donner, sans jamais tenir compte de lui-même et pas même d'une santé obligée cependant à beaucoup de ménagements. On pouvait trouver surprenant que ce moine fût toujours sur les routes... Et pourtant, ceux qui ont eu la bonne fortune de vivre dans son intimité et de partager sa vie pendant des sessions, ont pu constater à quel point il était profondément moine, même mieux : uniquement moine. Sa prière était continuelle. Il ne l'interrompait que par devoir ou par charité. Quelle que soit l'heure à laquelle il s'était couché, on le trouvait le matin à cinq heures disant ses Matines, et, où qu'il fût, il reprenait son bréviaire au moment correspondant à chacune des Heures. Les moindres temps de loisir étaient consacrés à l'oraison, au Rosaire. Sa spiritualité, si marquée par la Règle de saint Benoît, était toute de paix, de joie. Il donnait à ses amis des conseils discrets qui étaient l'expression de son équilibre surnaturel et de son sens très humain. Il était sans cesse soucieux des autres, cherchant par des attentions délicates, dont il avait le secret, à faire plaisir aux innombrables amis qu'il avait partout. Surtout, sa vie était prise tout entière par l'esprit de la liturgie. Il datait ses lettres d'après les antiennes ou les répons de l'office et il était capable, à la fin d'une conférence, de faire chanter immédiatement l'acclamation ou le répons liturgique qui pouvaient y correspondre.

La mort a fixé sur son visage un sourire joyeux et paisible qui a frappé tous ceux qui sont venus prier près de sa couche funèbre. Devant son cercueil, le mercredi de Pâques, le chant de Tierce a ramené l'*Haec dies*, et à la messe des funérailles, tandis que trois prêtres donnaient la communion, l'antienne *Lux aeterna* a servi de refrain au psaume *Conserva me*. Dans la procession qui a conduit sa dépouille de l'église au cimetière monastique, nous avons chanté le *Laetatus sum* et l'*In exitu Israël*, qu'il avait si souvent commentés et qui exprimaient l'attente de toute sa vie.

A.-G. Martimort.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 2-58.